

سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهري

الإسْلامُ ومتطلباتُ العصْر

- الكون والتوحيد في المنظار الإلهي
- العالم في المنظور الإلهي والمادي
- نظرة الدّين الى الدّنيا
- الولاء والولاية





الإسلام
ومتطلبات العصر

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع تلفون ٠١/٢٧٥٦٧٨

بيروت - لبنان - حارة حريك شارع دكاش بناية فواز ٧٠/١٢٤٦٩١

سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري

الإسلام ومتطلبات العصر

- الكون والتوحيد في المنظار الإلهي
- الـــولاء والـــولايـــة
- العالم في المنظور الإلهي والمادي
- نـظـرة الـديـن إلـى الـدنـيـا

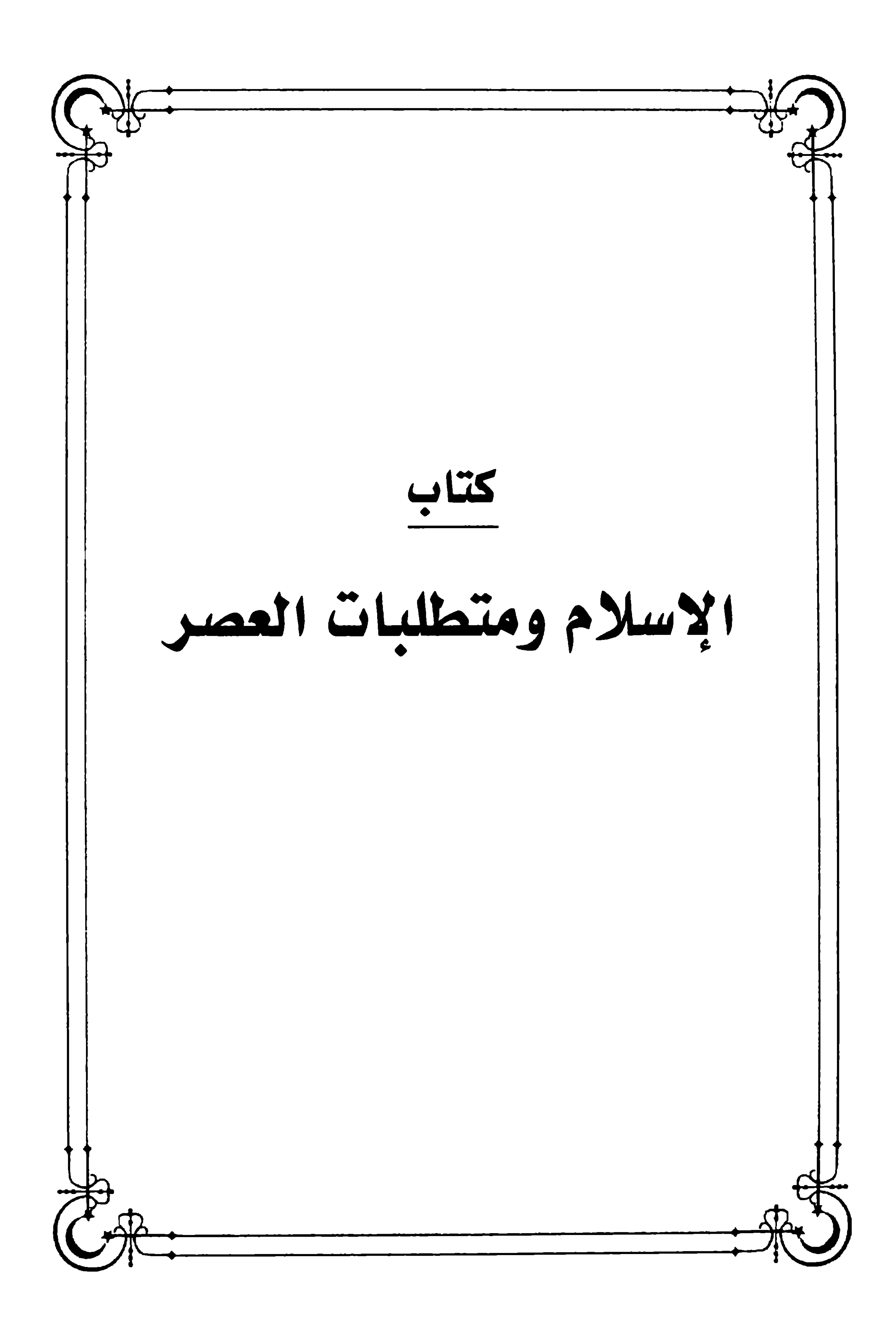
دار الإرشاد

للطباعة والنشر والتوزيع



«..أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة، الملتزمة، أن لا يدعوا دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز..».

الامام الخميني



كتاب

الإسلام ومتطلبات العصر

مقدمة المترجم

بسم الله الرّحمن الرّحيم وله الحمد والمجد والصّلاة والسّلام على المربّي الأوّل للبشريّة سيّدنا محمّد وآله الميامين.

عندما نقرأ التاريخ ندين أُولئك الّذين تطاولوا على القيم الإنسانية، وعملوا كلّ ما في وسعهم من أجل مسخ العقول، وتسميم الأفكار إرضاءً لنزواتهم الشّخصيّة الطائشة، بيد أنّا إذا اكتفينا بالإدانة فلا نحققّ أيّة نقلة للبشرية في عالم القيم والمثل الرفيعة ولا نعطي لقراءة التاريخ مفهومها الصّحيح، لذلك علينا أن نكون هادفين واعين عندما نتعامل مع التّاريخ والحياة، فندرك أنّنا عندما ندين ذلك التطاول وأصحابه، أو نستنكر تلك المحاولات الدّنيئة من لدن أولئك الّذين أفرغوا الحياة من محتواها، وصادروا من الإنسانية هويّتها ووجودها، أو نمتعض من التربيّ في عالم الرّذيلة، فإنّنا لا نكتفي بذلك، بل نكرّس كلّ لحظة من لحظات عمرنا لتوطيد دعائم الجانب التربوي في المجتمع لكي لا تتكرّر كلّ تجربة مرّة أذاقت الضمير الإنسانيّ لوعة وألماً، ولا تعاد كلّ سيرةٍ ساذجة حمقاء تظلّ أعراضها ممضّة موجعة.. ولكي لا يطلّ على الحياة ثانية شخص متطاول على القيم، أو آخر عديم الضمير، أو ثالث معلّم للرذيلة.. فإذا قمنا بذلك فقد حقّقنا ما نرنوا إليه، وإلّا فسوف نبقى نجترّ الشّجب والإدانة، ونعيد الاستنكار والامتعاض دون تحريكٍ لساكن حتّى إذا غفرنا على هذه النغمات فوجئنا بنفس تلك النماذج المرفوضة المنبوذة التي نكيلها شجباً وإدانة واستنكاراً، ونبقى نعيش أزمة مزمنة كلّنا نعرف نتائجها وأعراضها حتّى كأننا لم نسمع كلام الله عزّ وجلّ حين يستصرخنا لتكون اهتماماتنا في ضوء ما يريد، بقوله الحكيم: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

﴿وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾ لا سيّما وأنّ أعداء الإسلام من صهاينة وصليبيّن والمتعصبين يبذلون قصارى جهودهم لتعزيز الجانب التّربوي، ويولونه اهتماماً خاصّاً لكي تفتح الأجيال عيونها على أجواء موبوءة كما يشتهون، وتلك ـ لعمر الله ـ الطّامة الكبرى حيث أنّنا نراوح في مكاننا، وهم مليئون حيويّة وحركيّة، فلنعبّأ الجهود، لنملأ الأجواء بالطّهر والصّفاء والفضيلة، ولنتحف الحياة بالمفاهيم الخيّرة الإنسانية، ولنردّد قول القائل: «إنّ أعظم شعب هو الشّعب الّذي يشغل نفسه بالجانب التّربوي ويرى أنّ السّباق في مضماره».

ومن هذا المنطلق كانت هذه المحاضرات التّربوية القيّمة لمعلم من معلّمي الإنسانية كان يرى أن وجود المجتمع من خلال العامل التّربوي الصحيح، وهذا المعلّم هو الاستاذ الشهيد العلّامة مرتضى مطهّري الّذي ختم الله له حياته بوسام الشّهادة بعد أن كان نعم المربّي للبشريّة، ولم يطق الجهلة الحمقى وجوده لأنّهم علموا عظم خطره على برامجهم وتوجّهاتهم المحمومة.

تشرّفتُ بتعريب هذه المجموعة من المحاضرات لتكون أحد الروافد الّتي تفيض على الحياة خيراً وبركة، مع اعتذاري من القارىء الكريم إذا وجد فيها شيئاً من التقصير، فلسنا مبرّئين ولا أجدني بحاجة إلى أن أذكر المشقّات التي يواجهها المترجم، وعسر مهمّته، فقد سبقني الكثيرون من أساتذة هذا الفن إلى ذلك، وذكروا ما يكفي بيد أني لا بدَّ أن أذكّر بأنّ أُسلوب هذا الكتاب خطابيٌّ، مع افتقار الكتاب نفسه إلى ذكر المصادر، وفقدانه التماسك المطلوب، وخلله في نقل الأحاديث والروايات، وهذا ممّا ضاعف صعوبة العمل وزاد في مشقته، بيد أنّ ذلك قد ذُلّل بفضل مراجعة الأخ ناصر النجفي للكتاب. فلا يسعني إلّا أن أقدّم جزيل شكري مع عظيم امتناني لجهوده راجياً له الخير والنجاح في جميع ميادين الحياة.

كما أشكر الناشر الكريم على إتاحته هذه الفرصة الثمينة لي، ولا غرو فهو المركز العلمي التحقيقيّ المعطاء الذي لا يتوانى عن رفد الباحثين والمترجمين لحظة واحدة مع ترحيبي بكلّ ملاحظة على الكتاب الذي هو باكورة أعمالي على صعيد تعريب الكتب، واستقبالي لكل نقدٍ مفيد، فما أنا إلّا «متعلّم على سبيل نجاة»، ولله الحمد أولاً وآخراً. علي هاشم ربيع الثّاني ١٤١١هـ

إنّ قضية «الإسلام ومتطلبات العصر» من القضايا الاجتماعية المهمّة التي تشغل بال الشباب المثقف في عصرنا الحاضر، وهم أرقى شريحة اجتماعية من حيث المستوى، كما أنّ عددهم ـ من حسن الحظ ـ جدير بالملاحظة.

هناك ضرورتان ملحّتان تفرضان على هذه الشريحة مسؤولية ثقيلة ورسالة جسيمة.

الأولى: ضرورة المعرفة الصحيحة للإسلام الحقيقي كفلسفة اجتماعية وأيديولوجية إلهية، ونظام فكري واعتقادي بنّاء، وشامل، وباعث على السعادة.

الثانية: ضرورة معرفة ظروف العصر ومتطلباته والتفريق بين ما هو ناشىء عن التطور العلمي والصناعي، وبين ظواهر الانحراف وأسباب الفساد والانحطاط. ولا شكّ أن باخرةً تريد أن تمخر عباب المحيطات قاطعة المسافات الطويلة، متنقلة من قارة إلى أخرى لا بدَّ لها من بوصلة لمعرفة الاتجاه، ومرساة ثابتة لحفظها، والحيلولة دون غرقها، واجتياز الأخطار الناجمة عن المد والجزر، كما أن معرفة وضع البحر وموقعه جغرافياً أمر لا محيص منه في كل لحظة من اللحظات، ونحن علينا ـ من هذا المنطلق ـ أن نتعرّف على الإسلام بوصفه دليلاً في السفر كالبوصلة، ومرساة ثابتة تعصمنا من الغرق خلال المدّ والجزر. ونتعرف كذلك على الظروف الخاصّة لكل عصر بوصفها منازل على الطريق ينبغي الوصول إليها أو المرور عليها تباعاً حتى نستطيع أن نصل إلى غايتنا المنشودة في محيط الحياة المتلاطم.

وليس هناك معضلة من وجهة نظر الشريحة آنفة الذكر إلّا عدم الاطلاع على الحقائق الإسلامية الناصعة، وغياب قابلية التميز والتفريق عندهم بين أسباب الرقي والتقدم، وبين التيارات والظواهر المنحرفة التي هي من طبيعة البشر، إذ لعلّهما يعكسان القضية كلغز محيّر! لكن لا ننكر وجود أفراد وجماعات ينظرون إلى القضية وكأنها ـ واقعاً ـ لغز محيّر معتقدين أنّ «الإسلام» و«متطلبات العصر» نقيضان لا يجتمعان، ووجودان لا ينسجمان، ولا بدَّ إذاً من اختيار أحدهما، فأمّا أن نتمسك بالإسلام وتعاليمه مبتعدين عن كل نوع من أنواع التحديث والتجديد، ومعطّلين الزمن عن حركته التطورية، وأمّا أن نستسلم لمتطلبات العصر التي هي في تطور مستمر مطلّقين الإسلام باعتباره

ظاهرة تتعلق بالماضي السحيق واضعين إياه في ملفات التاريخ القديمة. . . وحديثنا في هذا المقال يرتبط بهذه الآراء المطروحة وأصحابها.

إنّ الدليل الذي يطرحه هؤلاء هو كالآتي: بما أنّ الإسلام دين، وأنه آخر الأديان وتعاليمه خالدة، وأنه يجب أن يبقى إلى الأبد حاملاً نفس المواصفات التي كان عليها يوم ظهوره، فهو إذاً ظاهرة ثابتة لا تقبل التطور، أما الزمن فهو متطور بذاته، وطبيعته تقتضي التجديد والتغيير، وكلّ يوم يأتي بشيءٍ جديد يختلف عن سابقه، فكيف يمكن التوفيق بين شيئين: أحدهما ثابت في ذاته لا يتغيّر، والآخر متغيّر في ذاته لا يثبت؟.

وهل يمكن أن تلتقي أعمدة الكهرباء والهاتف المنصوبة على الطرق مع السيارات التي تسير على تلك الطرق باستمرار ولا يتفق لها أن تجتمع في نقطة واحدة خلال لحظتين؟ وهل يمكن أن يظلّ الطفل ذو العامين يستعمل نفس ثوبه حين يصير عمره عشرين سنة في حين أنّ جسمه في نموّ متزايد، والثوب هو نفس الثوب الذي كان يستعمله خلال ذلك العمر؟.

علينا الإذعان إذاً بأنها مشكلة لا يمكن علاجها بتلك البساطة، وهذه المشكلة تذكّرنا بمشكلة أخرى طرحها الفلاسفة الإلهيّون وعالجوها، وهي: «ربط المتغير بالثابت» و«ربط الحادث بالقديم». وتبدأ مشكلتهم من قوله: يجب أن تكون علّة المتغير متغيّرة وعلّة الثابت ثابتة، وكذلك علّة الحادث حادثة وعلّة القديم قديمة، إذاً كيف تنتهي جميع المتغيرات والحوادث في العالم إلى علّة أزلية لا تقبل التغيير؟ يجيب الفلاسفة هنا بقولهم: أنهم اكتشفوا «رابطاً»: ثابتاً أزليّاً من جهة، ومتغيّراً حادثاً من جهة أخرى، ويعتقدون أنّ مهمّة هذا الرابط هي ربط المتغيرات والحوادث بالذات القديمة الكاملة الأزليّة.

وهنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال وهو: هل أنّ هذا الرابط الذي يذكره الفلاسفة موجود في قضية اجتماعية كقضية «الإسلام ومتطلبات العصر»، ولو كان كذلك، فما هو هذا الرابط؟ ومن أين ينطلق؟.

في الحقيقة، إنّ الاستدلال الذي تذرع به أولئك حول عدم إمكان اجتماع الإسلام مع متطلبات العصر يحمل في طيّاته مغالطة في كليهما. أمّا على صعيد الإسلام: فخلود قوانينه وثباتها هو أمر مفروغ منه بل ومن ضروريات الإسلام مع

صفة المرونة التي تخصّ نظامه التشريعي والتي يتحلى بها الإسلام ذاتياً بحكم طبيعته الحركية الفاعلة التي هي من خصائص نظامه التشريعي، قد اعتبرنا واحدة في حين أنّهما منفصلتان تماماً. ولقد أثارت عظمة الفقه الإسلامي في قابليته الفذّة على تلبية حاجات كل عصر إعجاب البشرية جمعاء، علماً أن المسائل المستجدّة لا تخص عصرنا فحسب بل كانت تظهر في كل عصر منذ بزوغ فجر الإسلام حتى القرن السابع والثامن حيث كانت الحضارة الإسلامية في توسع مضطرد، ويتمخض عن مسائل مستحدثة وحاجات مستجدة، أدّى فيها الفقه الإسلامي دوره الخطير خلالها محافظاً على أصالته دون الاستعانة بمصادر غير إسلامية. وأنّ فقدان التوجّه الإسلامي الهادف خلال القرون الأخيرة لدى المتصدّين في العالم الإسلامي من جهة، وانبهار المسلمين بتقدم الغرب وتطوره من جهة أخرى، قد آفضيا إلى التصور الموهوم بأنّ الإسلام لا يصلح لعصرنا الجديد هذا.

وأما على صعيد متطلبات العصر: فإنّ المغالطة فيها تكمن في اعتبار الزمن قادراً على أن يبلى كل شيء بما فيها الحقائق الكونية الثابتة، في حين أن الذي يبلى ويتجدد في الزمن هو المادّة والتركيبات المادية مثل: الجماد، النبات، الحيوان، الإنسان... وهذه كلها محكومة بالفناء والزوال، أما الحقائق الكونية فهي ثابتة لا تتغير.

أجل.. هل يستطيع أحد أن يقول: إن جدول فيثاغورس قد بلي ولم يعد مفيداً وذلك لمرور ألفي سنة على وجوده؟ وهل يمكن لأحد أن يدّعي عدم جدوى كلام الشاعر الشهير سعدي حين يقول: «الناس كأعضاء الجسد الواحد» وذلك لمرور سبعمائة سنة عليه؟ وهل دُرست المفاهيم الخيرة كالعدل والمروءة والوفاء والإحسان التي تتناقلها الألسن منذ آلاف السنين لقدمها؟ إذن، القول: إن جدول فيثاغورس أو شعر سعدي قد بليا لمرور الفترة الزمنية الطويلة عليها خطأ محض، وذلك لأنّهما ناديا بحقائق أزليّة وأبديّة، وما فيثاغورس أو سعدي إلّا مبينّان لتلك الحقائق وكفى. يقولون: إن قوانين عصر الكهرباء والطائرة وغزو الفضاء لا يمكن أن تكون نفسها قوانين عصر المصابيح النفطية والخيول والبغال والحمير، وهذا صحيح، إذ لا شكّ أنّ مستجدّات كثيرة تظهر في عصر الكهرباء والطائرة علينا أن نجد لها جواباً، لكن لا يعني هذا إحداث تغيير كلّي

في القضايا الحقوقيّة المتعلّقة بالبيع والشراء والغصب والضمان والوكالة والرهن تبعاً لتبديل المصباح النفطي بالكهرباء والحمار بالطائرة. أو إحداث نفس التغيير في حقوق الآباء على الأبناء أو حقوق الأبناء عليهم، أو حقوق الرجل على زوجته أو حقوقها عليه، بناءً على أن الماضين منهم كانوا يسافرون على الحمار، أمّا الموجودون فعلاً فإنّهم يسافرون بالطائرة.

إنّ الإسلام طريق وليس منزلاً على الطريق، أو موقفاً من مواقفه، وقد عبّر عن نفسه بنفسه بأنه الصراط المستقيم، فمن الخطأ إحداث تغيير في هذا الطريق بسبب تغيير منازله وذلك لأن لكلّ حركة منظّمة عنصرين أساسيين هما: التغيير وهذا يحصل في المواقف على التوالي والثبات وهو صفة الطريق ومحور الحركة.

هذا أوّلاً: وأمّا ثانياً: فينبغي أن نتساءل: هل أنّ الإسلام وحده فقط كأيديولوجيّة وفلسفة اجتماعية ودليل سفر حركة متكاملة يدّعي الخلود؟ وهل أنّ الأفكار الاجتماعية الأخرى التي تضرب على وتر التطور أكثر من غيرها، وتعتبر كل ظاهرة في الحياة غير ثابتة وفي تطور، هل هي تعتقد أن مبادئها أيضاً غير ثابتة وفي تطور؟ نحن نعلم أن النظرة الكونية للماركسية قد ابتنيت أساساً على مبدأ التطور وعدم ثبات كلّ شيءٍ في الطبيعة، لكن هل يُقرّ الماركسيون أنفسهم بقدمها. لا، هم يرفضون فهماً يصوّر ماركسيتهم ظاهرة بالية، كما لا يحكمون عليها بالموت والفناء بسبب موت مؤسّسها (كارل ماركس)، وإنّما هم يشيدون بها دائماً كمبادىء فولاذية رصينة لا تقبل الخلل.

يقول لينين في الماركسية: [إنّ فلسفة ماركس كقطعة الفولاذ المحكمة، ولا تستطيعون أن تسقطوا منها ولو فرضيّة واحدة من فرضياتها الأساسيّة أو جزءاً ذاتياً من أجزائها إلّا أن تتنكروا لحقيقة واقعية ملموسة أو تكونوا قد ارتميتم في أحضان الرجعيين البرجوازيين وتخرّصاتهم][١].

ولم هذا؟ هل طرأ استثناء على العالم؟ أو أنّ الماركسية تدّعي بذلك بوصفها فلسفة وليست ظاهرة، وفلسفة قد استوعبت القوانين الحقيقية في حياة الناس على حدّ زعمها؟.

---

(١) (البعثة والعقيدة): ص٤٢، مقتبس من كتاب (المادية وانتقاد التجريبية).

من البديهي أن ادّعاء الماركسية لا يقتصر عليها، ولا تستطيع أن تنفرد به وحدها، بل كل فلسفة اجتماعية تستطيع أن تدّعي بذلك وتأتي بالدليل عليه، فلا يمكن الحكم على أي مدرسة اجتماعية بالفناء والزوال بسبب قدمها وتاريخ انبثاقها.

وانطلاقاً من هذه الحقيقة أننا إذا أردنا الحكم على الإسلام ومتطلبات العصر، فالسبيل الوحيد إلى ذلك هو أن نتعرف على الإسلام نفسه، ونستوعب روح قوانينه، ونطّلع على نظامه الخاص في التشريع حتى تتضح الصورة جليّة عندما يثار هذا السؤال: هل أن الإسلام يصلح لعصر معيّن أم هو لكل القرون والأعصار يقود الناس ويهديهم نحو الكمال؟.

من الطبيعي أننا نعلم بأنّ للماركسية نظرية حول التأريخ يطلق عليها «المادة التأريخية» أي أنّ التأريخ ـ بحكم ماهيّته ـ مادية مائة بالمائة، والقوّة التي تحرّكه هي العلاقات الاقتصادية للمجتمع البشري، وما بقيّة الشؤون والعلاقات الثقافية والدينية والقضائية والأخلاقيـة إلّا عوامل ثانوية، وتوابع متغيرة وبنى فوقية أساسها العامل الاقتصادي الذي يشكّل البنية التحتية لها، فالتغيير الحاصل في العلاقات الإنتاجية والاقتصادية يؤدي إلى تغيير كافة شؤون الحياة الأخرى. ولو صحّت هذه النظرية فإن كل شيء سوف يتغير تبعاً للتكامل الحاصل في وسائل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية.

لا مجال عندنا الآن إلى نقد هذه النظرية التي تحتاج إلى تفصيل أكثر، ونكتفي بالقول: أنها عجزت عن إعطاء تفسير صحيح للتأريخ، وفشلت في كسب تأييد أصحاب الأفكار المستقلة.

إنّ التأريخ صنيع الإنسان وعلاقاته مع بني جنسه، وهناك عناصر ثابتة كثيرة تقوم وجود الإنسان وعلاقاته، لم تتأثر بالتطوّرات الحاصلة في العلاقات الاقتصادية بل حافظت على ثباتها ووجودها.

والآن حان دور الحديث عن خصائص النظام التشريعي في الإسلام، تلك الخصائص التي جعلت التشريع مرناً ومستوعباً لكل ظروف التطور في الحياة دون حدوث تغيير في أصول القوانين الإسلامية، أو خلل ينال من خلودها.

منشأ تطور متطلبات العصور

قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾(١).

إنّ هذه الآية الكريمة هي من الآيات العميقة المحتوى في القرآن الكريم. أقول عميقة المحتوى مع أنّ كل آيات القرآن هي كذلك؛ لأن بعض الآيات تطرح الموضوع بأسلوب مثير بحيث يرغم الناس على التفكّر والتعمق. وهذه هي سجيّة القرآن الكريم إذ يدعو إلى التفكر كثيراً بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ودعواته المباشرة قد تجسّدت في الآيات التي حثّت على التفكر وأثنت عليه، وانحت باللائمة على كلّ لون من ألوان البلادة والجمود الفكري. قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾(٢).

من هم شرّ الدواب عند الله؟ هل الدواب التي نعتبرها أعياناً نجسة؟ أو تلك التي تضرب بها الأمثال في الغباء؟ والجواب هو: لا تلك ولا هذه، بل كما صرّح القرآن الكريم، وحسب مقياس الحقيقة، إنّ شرّ الدواب هم أولئك الناس الصُمُّ ولهم آذان، والبكم ولهم ألسن، والسرّ في أنهم شر الدواب، لأنهم وهبوا عقلاً لم يستعملوه، وفكراً لم يستفيدوا منه علماً أنّ أمثال هذه الآية الداعية إلى التعقل، في القرآن كثيرة.

وهناك دعوات غير مباشرة وردت في القرآن لها أيضاً دورها في حثّ الناس على التأمل والتدبر، وهي على أقسام، لا أنوي التطرق لها جميعاً كي

(١) سورة الأحزاب: آية ٧٢.

(٢) سورة الأنفال: آية ٢٢.

لا ابتعد عن صلب الموضوع الأصلي الذي يدور في خلدي، واكتفي بإشارة عابرة بالقول أنّ قسماً منها يضمّ آيات تتحدث عن الموضوع بشكل يثير في العقل روح التفكر والتأمل، وقد استعمل هذا الأسلوب خاصّة لتحريك دفائن العقول. . . والآية التي ذكرناها في بداية المحاضرة هي واحدة من هذه الآيات التي تثير كثيراً من الأسئلة أمام قارئها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

ما هي هذه الأمانة؟ من أي نوع من الأمانات هي؟ كيف عرضناها؟ على من عرضناها؟ على السماوات والأرض والجبال! يا للعجب! كيف يمكن أن تعرض هذه الأمانة على تلك الأشياء؟ يقول: إنّا عرضناها على السماوات والأرض والجبال لكن أبين وامتنعن عن حملها. فأيّة أمانة هذه إذاً؟ يبدو أنّ هذه الأمانة المعروضة على تلك الأشياء هي من النوع الذي ينبغي أن يتحمل ويطاق بعد القبول به، وليس القبول وحده. وبعبارة أخرى: إن هذه الموجودات يجب أن تطيق حمل هذه الأمانة، وليس فقط أنها تقبل بها، علماً أننا في الأمانات العادية نقول: فلان قبل أمانة فلان ولا نقول: تحملها، في حين يقول القرآن الكريم إن تلك الأشياء قد امتنعن عن تحمل الأمانة.

وقد ذكر موضوع حمل الأمانة في الأدب العربي والفارسي، وفي هذا الصدد يقول الشاعر الإيراني المشهور «حافظ الشيرازي» «لقد عجزت السماوات عن حمل الأمانة، فكانت نتيجة الاقتراع: اسمي أنا الإنسان المجنون المغفّل»[1]

ويتابع القرآن الكريم الكلام بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ فيثار هذا السؤال وهو: أننا نرى الناس جميعهم ولا نرى على أكتافهم شيئاً يحملونه، فأي عبءٍ وضع على عواتقهم؟ والجواب هو: إنّ هذا العبء ليس ماديّاً يعرضه الله على السماوات والأرض والجبال فيرفضه، ويعرضه على الإنسان فيعلن استعداده لحمله. بعد ذلك يقول: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ أي أن هذا الإنسان، الذي تبرّع

(١) البيت في اللغة الفارسية كالآتي:

آسمان بار امانت نتواست كشيد قرعة فال بنام من ديوانه زدند.

وحده بحمل الأمانة ظلوم، و(ظلوم) من الظلم ضد العدل، وهي صيغة مبالغة تعني: كثير الظلم، وكذلك جهول وهي: من الجهل ضدّ العلم، وهي صيغة مبالغة، وتعني: كثير الجهل.

وفي ضوء هذه المعاني تتوارد الأسئلة على الذهن ومنها: هل عرض الله - تعالى - الأمانة على تلك الموجودات ليقبلنها ويحملنها؟ أو عرضها لكي لا يحملنها؟ والجواب هو: ليحملنها بلا شكّ كما بحكم العقل والمنطق.

لكن كما عرفنا أنهن قد أبين حملها، ولم يجرأ أحد على ذلك إلّا الإنسان فإنه بادر معلناً استعداده، فلِمَ يوصف أنه ظلوم جهول بعد إعلانه استعداده لحملها؟ وهذا الشق في الآية بعد ذكر الأمانة من اعقد المواضيع التي شغلت فكر علماء المسلمين والمفسّرين وأهل العرفان على مرّ الدهور، وهم يرومون معرفة المقصود من معنى هاتين الصفتين: «ظلوم وجهول».

ولما ذكرت في بداية المحاضرة أنّ هذه الآية هي من الآيات العميقة المعنى في القرآن فإن قصدي هو أنها قد طرحت الموضوع بأسلوب يثير بنفسه أسئلة متعددة تحرّك العقل الإنساني نحو التأمل والتدبر. ولا يخفى فإنّ رأي جمهور المفسّرين والأخبار الواردة عن طريق اتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم من المسلمين تبيّن - بما لا يقبل الشك - أن هذه الأمانة ليست مادية بل معنوية حيث أنّ الله - تعالى - اختار شيئاً من بين مخلوقاته وسمّاه (أمانة)، ولكن لماذا هذا الاسم؟ هذا ليس محل بحثنا الآن بل نرجئه إلى محله إذ لعلّ الله يوفقنا مستقبلاً ونتحدث عنه، والمهم أنّ هناك شيئاً سمّاه الله - جل شأنه - «أمانة»، وقد عرض هذه الأمانة على مخلوقاته في عالم التكوين فعجزت عن حملها لانعدام القابلية لديها.

ولنا أن نتساءل عن معنى العرض، نعم، ما معنى هذا العرض الوارد في الآية؟

والجواب هو: إنّ هذا العرض يعني أن كلّ ما يصدر عن الله - تعالى - من كمال وفيض يترسخ في النفوس المستعدة، أمّا النفوس غير المستعدة فلا تتقبل ذلك لما هي عليها من مواصفات. والشواهد على ذلك كثيرة، منها: النبوّة، الأمانة، العلم، وغير ذلك. فهل أن هذا العطاء الذي يحمل اسم

الرسالة يعرض من قبل الله تعالى على بعض الناس ولا يعرض على آخرين؟ أعني: النبوّة حيث عرضت على النبي فقبلها لكنها لم تعرض على غيره، ولو كانت قد عرضت على غيره، هل كان يقبلها؟ أو لا، هذه الحقيقة التي يطلق عليها اسم الوحي أو الرسالة أو النبوّة هي حقيقة ثابتة من الله تعالى يمكن أن تعرض على الجميع، ولو تقبلها الجماد لعُرضت عليه لكنه لا يستطيع، وكذلك الحيوان، والإنسان بدوره لا يستطيع اللهم إلّا بعض الأفراد على نحو مخصوص. وقد عرضت الأمانة التي ذكرها الله تعالى على جميع المخلوقات فعجزت بأسرها عن حملها إلّا الإنسان.

إلى هنا نكون قد فهمنا أنّ في الإنسان استعداداً يفقده غيره من المخلوقات، وبسبب هذا الاستعداد تمّ عرض الأمانة عليه. والآن ما هي تلك الأمانة؟ وفي الجواب نقول: نستطيع أن نفهم تلك الأمانة من خلال كلمة «يحملنها» فمن المؤكّد أنّها من الأشياء القابلة للحمل مع أنها غير مادية. وعندما نستقرىء الأخبار والروايات الواردة في تفسير الأمانة نراها تنطبق على ما ذكرنا، فما هي هذه الأمانة؟.

لقد ذكروا: أنها التكليف والمسؤولية والقانون، أي: أنّ حياة الإنسان ينبغي أن تتكيّف في ظلّ التكليف والمسؤولية، وبعبارة أخرى: تناط به مسؤولية حمل التكليف والقانون، وهو بدوره يتحمل عبئها، وهذا هو الذي يميّزه عن سائر المخلوقات إذ أنّها تؤدي أعمالها قسراً وبدون تحمل لمسؤولية معينة. والإنسان هو الموجود الفريد الذي يمكن أن يوضع له القانون، وتترك له حريّة الاختيار. ثمّ قيل له: إنّ هناك طريقين لا ثالث لهما وهما: طريق السعادة، وطريق الشقاء، فإذا أردت السعادة فاسلك طريقها، وإذا أردت الشقاء فاسلك طريقه.. وفي كلتا الحالتين تكون أنت صاحب الاختيار. وهذا هو ما يطلق عليه اصطلاحاً «التكليف».. وهذا الموضوع الذي تحدثت عنه إلى الآن كان تمهيداً سأواصل البحث فيه إن شاء الله.

ينبغي أن أذكر قبل كل شيء أني كنتُ متردداً في انتخاب الموضوع الذي أروم الخوض فيه خلال هذه الليالي، وهذه هي سجيّتي دوماً حيث أني أطيل التفكير في انتخاب الموضوع الذي يحتاجه الناس أكثر لأتوسع في إشباعه

بالحديث عدّة ليالٍ حتى احقق مرادي في إيفاء الغرض المطلوب منه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أُفضّل أن أتعرض إلى مواضيع يندر التفكير فيها والتطرّق إليها.

أود أن أقول لكم: إني قد اخترت موضوعاً يسترعي الانتباه أكثر من بين كثير من المواضيع، ولو رأيت عدم استجابة الحاضرين له، واقترحوا غيره، فسوف أعرض عنه إلى مواضيع أخرى أبدأ بها اعتباراً من الغد، ولكن بما أنّ هذه الليلة هي أوّل ليلة فلا مانع من طرح الموضوع الذي اخترته وهو «متطلبات العصر»، وهذا هو من المواضيع المهمّة التي تثير انتباه كثير من المثقفين فيبدأوا بطرح أسئلتهم حول هذا الموضوع. وبما أني كثير الاتصال بهذه الشريحة فإني أشعر أنهم يعانون من عقدة روحية مدهشة، وهي: هل يمكن للإنسان أن يكون مسلماً وفي نفس الوقت يكيّف نفسه مع متطلبات العصر؟ هل في وسعة التفاعل مع هذه المتطلبات وهو مسلم محافظ؟ وأحياناً يسألون: إن هذه المتطلبات في تطور على مر الزمان، فكيف يمكن للمسلم الثبات، ودينه يوجب عليه التقيد بتعاليمه في مواجهة متطلبات العصر التي هي في تطور لا محيص عنه؟ وأحياناً أخرى يثيرون سؤالاً حول الطريقة التي يكيّف بها الإنسان نفسه، فالبعض يرى أنّ التكيف ضد الدين، وآخرون اتخذوا من هذا الموضوع ذريعة لهم لمهاجمة الدين، ويقولون: ينبغي أن لا يتمسك الإنسان بالدين لأنّ الدين ضد التطور والتجديد، ولو أراد الإنسان التقدم والرقي في هذا العالم فعليه أن يكون من أنصار التجديد والتطور، ومن أعداء كلّ فكرة قديمة بالية، وبالتالي ينبغي أن لا يكون متديناً لهذا السبب نفسه.

ولعل هناك من لا يعير أهمية لهذا الموضوع ولا يحسبه شيئاً يستحق الاهتمام، لكن على هؤلاء أن يكونوا يقظين من أنّ الموضوع إذا لم يكن مهماً بالنسبة إليهم فسيكون مهمّاً لأبنائهم، وإذا لم يكن مهمّاً لهؤلاء هذا اليوم فسيكون مهمّاً لهم غداً، إذاً من المناسب بمكان أن نفصّل فيها أكثر لننظر ما هو رأي الإسلام بالنسبة إلى متطلبّات العصر، وماذا يتطلب المنطق الصحيح منّا لو صادفنا شخصاً أو أشخاصاً يتشدقون بقولهم: يجب مسايرة الزمان

وتطوراته، ويطلبون من علماء الدين أن يكيّفوا أنفسهم مع متطلبات العصر، فهل أنّ اقتراحهم هذا صحيح؟.

لقد فضّلت أن أتحدث عن هذا الموضوع عدّة ليالٍ لأهميته، ومن الطبيعي أن مواضيع كثيرة ستتشعب منه لا بدَّ أن نستوفيها بحثاً. . ومن هذه المواضيع: موضوع «الأخلاق» ففريق من الباحثين يرى أنّ الأخلاق مسألة نسبيّة، وهذا ما يلاحظ من خلال الكتابات المتداولة التي يذكر أصحابها أنه لا وجود لأخلاق جيّدة ورديئة بشكل مطلق، أي أن الأخلاق الجيدة تبقى جيّدة دائماً، والأخلاق الرديئة تبقى رديئة دائماً، ولكن الأمر ليس بهذا الشكل لأن بعض الأخلاق قد تصلح لأفراد معينين في زمن معين في حين تكون رديئة عند آخرين، فالأخلاق نسبيّة ولا وجود لأخلاق تصلح لجميع الناس وفي جميع العصور.

وهناك قضية أخرى يجب مناقشتها في هذا المضمار، وهذه القضية تتعلق بأساس التأريخ أي: ما هو أساس التأريخ؟ وهي قضية بحثها الماركسيون وغيرهم، ولهم نظريات حولها، وهذا ما هو يدعونا إلى أن نتناولها في محاضراتنا.

أما الآية التي تلوناها في بداية المحاضرة فلكي يتّضح مفهومها جلياً لاحظوا هذا الموضوع: إنّ الإنسان اجتماعي بالطبع، أي: لا بدّ أن يعيش مع المجتمع وإلّا ينقرض، لكن ليس الإنسان وحده يحتاج إلى الحياة الاجتماعية إذ هناك حيوانات كثيرة لها حياتها الاجتماعيّة الخاصّة بها، ولا يخفى فإننا لا نقصد من الحياة الاجتماعية العيش معاً، لأن العيش معاً وحده لا يعطي معنى الحياة الاجتماعية، فمثلاً الغزلان نراها تعيش بشكل جماعي، وترعى جماعياً، وتتحرك كذلك، لكن لا يمكن القول أنها ذات حياة اجتماعية لأنها تفتقر إلى تقسيم الأعمال والوظائف، وكذلك تفتقر إلى التنظيم، فالحياة الاجتماعية إذاً تعني تقسيم الأعمال والمسؤوليات، كما تعني التنظيم، علماً أنّنا لا ننكر وجود حيوانات لها حياتها الاجتماعية ذات التنظيم وتقسيم الأعمال كالذي يُلاحظ في المجتمع البشري. . ونلاحظ وجود الانتاج والتوزيع بين تلك الحيوانات إذ تنتج ما تحتاجه، وبعد ذلك تقسمه وفق حساب معيّن. .

صدر كتاب قبل عدّة سنين وهو تحت عنوان «سر خلق الإنسان» لأحد الكُتاب الأمريكيين وكان كتاباً رائعاً للغاية اعتمدتُ عليه في بعض كتاباتي وقد

ترجم إلى اللغة الفارسية. في هذا الكتاب يقول المؤلف: «إنّ كثيراً من الحشرات الصغيرة كالنمل تمارس نشاطاً معيناً في حقل الزراعة والتدجين. وهناك حشرات تربي حشرات أخرى لها سائل يُشبه الحليب، تستفيد منه تلك الحشرات وتوزعه بين أعضائها في مقابل تربيتها لها» فكما أنّ التنظيم يسود المجتمع البشري فهو يسود مجتمع تلك الحشرات حيث لها خلاياها المنظمة، ولها رئيسها وجنودها. علماً أنّ الكتب التي أُلّفت حول تلك الحشرات جديرة بالملاحظة والاهتمام. إذاً لا تخص الحياة الاجتماعية عالم الإنسان فحسب بل تتعداه إلى عالم الحيوان لكن يبقى هناك بون شاسع بين العالمين، فالدراسات العلمية التي قام بها عدد من العلماء تدلل على أن الحياة الاجتماعية للإنسان تلازمه منذ أن يفتح عينيه على الحياة حتى لحظة مفارقتها، أي على العكس فإنّ تأريخ المدنية والحضارة الإنسانية قد مرّ بمراحل مختلفة كثيرة، فهناك إنسان عصر الغابة، وإنسان العصر الحجري، وإنسان عصر الحديد، وإنسان عصر البخار، وإنسان عصر الذرّة.. أمّا الحيوانات فهي ليست كذلك لأنّ لكل نوع من أنواعها حياته الخاصة به، ولا تتطور أو تتكامل حياة كل نوع من تلك الأنواع إلّا إذا تغيّر النوع ذاته وحلّ محله نوع آخر، وبتعبير آخر: إن حياة الحيوان تفتقر إلى الإبداع والتجديد، فلا يستطيع أن يغيّر الوضع الذي هو عليه إلى ما هو أحسن منه على عكس الإنسان الذي تتميز حياته بالإبداع والتجديد. فالتجديد صبغة الإنسان وليست صبغة الحيوان، ولكن لماذا؟ فجوابه: هو تلك الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ وجوابه هو: أن الإنسان كائن عاقل ناضج سليم التكوين. وأن الطبيعة سلبت منه حماية نفسه وتولى أمرها لتعوّضه عن ذلك بمنحه نعمة الحرية والاختيار والإبداع والاستعداد لتحمل المسؤولية، كما وضعت على عاتقه أن يتسلق سلّم الكمال بنفسه. ولا يخفى فإنّ هذا الإنسان العظيم في عقله وإبداعه هو أضعف من جميع الحيوانات تكوينياً وذلك بحكم قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[1] أي هو من الناحية الفعلية عاجز

---

(١) سورة النساء: آية ٢٨.

ضعيف، أما من ناحية الاستعداد والطريق الذي يستطيع أن يطويه بحريّة فهو أرقى من تلك الحيوانات وأكثر منها استعداداً، ولقد أوتي قابلية الانتخاب والاكتشاف والإبداع، كذلك فهو قادر على تغيير أشكال الانتاج والتوزيع وتطويرها، وعلى اختراع وسائل وآلات أحدث وأفضل من السابق، ويتفوق هذا الإنسان على غيره بقدرته على تغيير نظامه الحياتي، وإعادة النظر في علاقاته الاجتماعية وأساليب تربيته وأخلاقه، وتكييف الوضع الاجتماعي والظروف البيئية بما يخدم مصالحه.

وبهذا نفهم أن متطلبات العصر متغيرة بالنسبة إلى الإنسان وثابتة بالنسبة إلى الحيوان. ومن هذا المنطلق يطرح هذا التساؤل وهو: ما موقف الإسلام بوصفه ديناً ونظاماً وقانوناً للحياة من متطلبات العصر؟ هل يوجب الإسلام التصارع مع متطلبات العصر ومحاربتها، ويحول دون تفجر الطاقات البشرية المبدعة، ويعطّل الزمن عن التطور والتجديد؟ أو العكس هو الصحيح، وهو: أن يستسلم لتلك المتطلبات ويذعن لها؟ أو أنّ هناك رأياً ثالث له تفصيلاته الخاصّة به؟.

هذا ما سنبحثه في محاضراتنا القادمة إن شاء الله حيث أن قضية الإسلام ومتطلبات العصر تبدأ من هذه النقطة.

تطوران في عنصر الزمن

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾(١).

لقد اتّضح لي ليلة أمس أنّ للأخوة رغبة في الحديث حول متطلبات العصر وذلك من خلال المناقشات التي دارت والاتصالات الهاتفية التي تلقيتها بعد المحاضرة.

ذكرتُ في الليلة المنصرمة أنّ الإنسان وحده له حياته المتطورة والمتكاملة من بين الكائنات الحيّة ذات الصبغة الاجتماعية، أي أنّ الله خلق تلك الكائنات على وتيرة واحدة دون تغيير. ومنذ اليوم الأول الذي فتحت فيه عينها على الدنيا رافقتها حياتها الخاصة بكل نظمها وتشكيلاتها، والعجيب أنه كلما مر عليها الزمان لا يطرأ أي تغيير في تلك النظم والتشكيلات. ولو أخذنا النحلة كمثال فإن الدراسات التي قام بها عدد من العلماء حول هذا الكائن ذي النظام الاجتماعي العجيب قبل ألفي سنة، والدراسات التي أجريت في عصرنا هذا لا تدل من قريب ولا من بعيد أن تطوراً قد حصل في حياة هذا الكائن الحي، إذ أن التنظيم الذي يسود خلاياه اليوم هو نفسه التنظيم الذي كان عليه منذ آلاف السنين، أمّا الإنسان فإنّ آلاف التطورات قد برزت في حياته منذ ألف سنة وحتى اليوم.

علينا أن نعرف أولاً: ما هو السبب الذي جعل الإنسان بهذا الشكل، وجعل تلك الكائنات بشكل آخر؟ والجواب هو: أن تلك الكائنات تنطلق من

(١) سورة الأحزاب: آية ٧٢.

الغريزة في بناء حياتها وممارسة أعمالها لا من العقل. أي: أنّ الله ـ تعالى ـ أودع فيها قدرة خفيّة محفوفة بالأسرار عجز العلم عن اكتشافها، وحين أقول ذلك فإنما اقصد: أن تلك القدرة غامضة غير قابلة للمعرفة والكشف من الناحية المادية إلّا ما ذكره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾[1] والوحي هنا هو الإلهام والتفهيم عن طريق خفي يختلف عن تلك الطرق المتداولة. وهذه القدرة المودعة في النحل هي التي يطلق عليها العلم «الغريزة» وأطلق عليها القرآن «الوحي». . وهي ملازمة له دوماً وأبداً، وتتولى توجيهه وإرشاده. أما الإنسان فهو ليس كذلك لأنه أوتي قدرة عظيمة نسميها «العقل» أو «الإبداع» فالإنسان يتمتع بقابلية الإبداع في حين يفتقد الحيوان هذه القابلية، وهنا يكمن صلب الموضوع.

إنّ الإبداع يعني التجديد، وابتكار خطط جديدة في الحياة، كما يعني الإتيان بشيء جديد غير موجود فعلاً، وهذا شيء يفتقر إليه الحيوان لأنه يعرف فقط تلك الغريزة المودعة فيه عن طريق الإيحاء ولا يتخطاها بإبداع شيء من عندياته لفقده القدرة على ذلك، أما الإنسان فقد أودعت فيه قدرة عجيبة على التجديد والإبداع، وسلبت منه تلك الغريزة التي تحمل المواصفات الحيوانية، وكأنه قد أوحى له أنه لا يستطيع الحياة إلّا في ظل قوة العقل والإبداع. ومن الطبيعي أن للإنسان وحياً. واقصد بذلك نزول الوحي على بعض أفراد نوع الإنسان وهم الأنبياء ليسعفهم في القضايا التي يعجز الحِسّ والعقل عن علاجها؛ فيأتي الوحي ليقود الإنسان ويوجهه علماً أن هذا الإنسان لم يسلب قوّة الإبداع التي تؤدي دورها في المجالات التي تتمكن فيها، وهنا يتعطل دور الوحي، أعني: عندما تمارس قوّة الإبداع عملها لا يتدخل الوحي أبداً.

ربما أنّ هذا الإنسان ذو قدرات وقابليات فإن حياته على الصعيد التكويني يجب أن تبدأ من الصفر، وقد بدأت من الصفر فعلاً، بعد ذلك تطور شيئاً فشيئاً بفضل قوّة الإبداع التي أودعت فيه، واستطاع أن يُحدث انقلاباً في

---

(١) سورة النحل: آية ٦٨.

أوضاعه الحياتية متنقلاً من مرحلةٍ إلى أخرى ومن عصر إلى آخر. والنتيجة هي أن ما يسمّى بالحياة الحضارية للإنسان هي ذات مراحل مختلفة. أما حياة الحيوان فهي ليست كذلك. وعندما يقال أن متطلبات العصر في تطور، فإن هذا القول صحيح، وذلك أن سبب تطورها يرتبط بالخلقة التكوينية للإنسان.

إنّ متطلبات العصر لا تتبدل عند الحيوان في حين تتبدل عند الإنسان، وليس في الحيوان نزعة نحو التجديد والتطور، أمّا في الإنسان فهي موجودة، والزمن في حساب الحيوان واحد لكن في حساب الإنسان ليس كذلك. وليس على الحيوان تكليف إذ هو يعمل كالماكنة الآلية، أما الإنسان فهو مكلف ومسؤول عن عمله. والتكليف والمسؤولية وأمثالها هي الأشياء التي أطلق عليها القرآن اسم الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها لعدم استعدادهن. (ولا يخفى هذه الأشياء التي ذكرت هي كأمثلة فقط لأن المقصود هنا جميع المخلوقات والكائنات). ولم يكن هناك إلّا الإنسان الذي تبرع بحمل تلك الأمانة وكأنه أجاب ربّه قائلاً: يا ربّ أنا أتحمل هذه المسؤولية، وأنا بنفسي أرتقي سلّم الكمال والسعادة بفضل ما مننتَ به عليَّ من قابلية عجيبة ألا وهي قابلية الإبداع، وببركة ما تفضلت به عليّ من قوّة عظيمة ألا وهي قوّة العقل.

وفي حديثنا عن الإنسان والحيوان ومواصفات كل منهما يبرز فرق آخر بين الاثنين، وهذا الفرق هو كما تكون حياة الحيوان معدومة التطور والتقدم، فهي كذلك منعدمة من التردي والانحراف، وكذلك ليس فيها معنى للسمو والوضاعة، أي: أنكم لا تستطيعون أن تعثروا على خليّة فاسدة أو منحرفة من خلايا النحل أو أن أخلاق هذه الخلية أو تلك رديئة منحطة، أو أنّ خلية غيّرت تنظيمها وتنسيقها أو خالفت نظام عملها الجاري وانقرضت بسبب هذا الخلاف. أمّا عالم الإنسان فهو حافل بهذه الأشياء، أي: أنّ الفساد والانحراف محتملاً الوقوع في حياته، وكما يمكنه أن يسمو فكذلك يمكن أن ينحدر إلى الحضيض، فكلا الاحتمالين واردان، وكما يمكن أن يرتقي نحو الأفضل بفضل استعداده العقلي والعلمي، فكذلك يمكن أن يقع من هاوية التردي بسبب أنانيته وهوى نفسه، فاحتمال السقوط والانحراف لدى الإنسان

ينبثق عن طريقين: أحدهما: الظلم وسحق حقوق الآخرين والخروج عن جادّة العدالة، والثاني: الجهل.

ما هو الجهل؟:

الجهل يعني ارتكاب الخطأ.. وهذا ما ليس له وجود في عالم الحيوان ولعله يحدث في بعض الأحيان لكن حدوثه قليل جدّاً، وليس كما عند الإنسان الذي يمكن أن يفسد عالماً بكامله وقوماً بأجمعهم. وعندما ذكرتُ أن ارتكاب الخطأ يندر وقوعه في عالم الحيوان فإني أدعم كلامي بما يقوله بعضهم: من أنه يمكن لمجموعة العمال من بين خلايا النحل أن ترتكب خطأً، وهو، مثلاً، تكلف هذه المجموعة بالبحث عن الورود والأزهار اللطيفة ذات الرائحة الطيّبة. لتتغذى عليها وتنتج العسل، لكنها ـ خطأً ـ تتغذى على ورود وأزهار كريهة الرائحة.. فهذا خطأ صغير جدّاً ويمكن تلافيه فوراً. وهناك مأمورون في الخلية مسؤولون عن هذه المجاميع فإذا ما ورد أحد أعضائها من العمّال يشمّونه ويرون هل أدّى مهمّته على النحو المطلوب أولاً؟ فإذا شعروا أنّ هذا العامل أو مجموعة العمّال قد قصّروا في مهمتهم، فإنهم يصدون أمراً بتشكيل محكمة ميدانية فوراً ويقتلون أولئك العمّال بما عندهم من أسلحة.

ولهذا نجد أنّ القرآن الكريم بعد أن يبيّن عرض الأمانة على المخلوقات، ويذكر امتناعها عن حملها وسبق الإنسان إليها، يعقّب على ذلك مباشرة بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ فالإنسان كثير الجهل علماً أنّ الاستعدادين، استعداد السمو والتطور من جهة، واستعداد السقوط والانحراف بسبب الظلم أو الجهل من جهة أخرى لا ينفصلان عن بعضهما الآخر.

وفي القرآن آيات أخرى تحمل نفس المضمون، وهي الآيات الواردة في أول سورة الدهر: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾[١].

---

(١) سورة الدهر: الآيات ١ ـ ٣.

ما معنى هذا الإبتلاء؟ وكيف يتحقق؟

لا ريب أنّ هذا الابتلاء يتحقق عن طريق التكليف والمسؤولية. أي كما ذكر الباري تعالى بقوله: إنّا نبتلي الإنسان بتفويض المسؤولية إليه، وجعله مكلفاً تاركين له حرية الاختيار وقائلين له: إنّ هذين طريقان، أحدهما هو الطريق المستقيم، والثاني هو الطريق المنحرف، فإن سلكت الأول فإنك ستصل إلى ذروة السعادة، وإن سلكت الثاني فسيوقعك في الحضيض.. وبعد أن يذكر القرآن الكريم قضيّة الابتلاء يعقّب بقوله: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾، وبعدها: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ وفيه يتبيّن أن الإنسان هو الكائن الفريد الذي يتمتع بذلك التكوين العجيب، والتركيب الغريب الذي يؤدي به أن يتقدم تارةً، ويتخلف تارة أخرى.. وبعبارة أخرى: إن الإنسان هو الذي يصنع عصره، وهو الذي يؤثّر على زمانه بالإحسان أحياناً والإساءة أحياناً أخرى.. وهو بهذه الصفة على خلاف الحيوان الذي يعتبر صنيع الزمان وتابعه عديم الإرادة، ومفتقراً إلى التصميم، فهو ربيب الزمان مائة بالمائة.

ومن هذا نصل إلى موضوعنا الذي ذكرناه وهو أن التطورات الحاصلة في حياة الإنسان تنقسم إلى قسمين: أحدهما: صحيح والآخر: غير صحيح، والأول: يتعالى نحو السمو والثاني: يتسافل نحو الدنّو.

إذاً نستنتج من هذا التقسيم موضوعاً آخر وهو أننا لو سئلنا عن موقفنا من التطورات الحاصلة من الزمن هل نسايرها أو نعارضها؟ وجوابنا هو: لا نسايرها تمام المسايرة ولا نعارضها كذلك؛ والسبب هو أن الزمن صنيع الإنسان، وبما أنّ الإنسان يستطيع أن يكيّف زمانه نحو الأحسن كما يستطيع تغييره نحو الأسوأ، إذاً ينبغي مسايرة التطورات الحاصلة في الجهة الأفضل، وعدم مسايرة بل الأجدى معارضة التطورات الحاصلة في الجهة الأسوأ.

وهنا يثار سؤال آخر وهو: ما هي التطورات التي يمكن اعتبارها تقدماً وصلاحاً، وما هي التطورات التي يمكن اعتبارها تخلفاً وفساداً؟ من أين نفهم أن الأوضاع التي تتطور جيّدة وينبغي علينا مسايرتها، أو رديئة ويجب معارضتها؟ ما هو المعيار في التشخيص؟ إنّ العقل دليلٌ حاذق للإنسان. هذا العقل منحه الله تعالى للإنسان ليميز بين النور والظلمات، بين طريق الكمال

وطرق الانحراف. والطبيعة البشرية للإنسان تدل على أنه قد يسلك الطريق الصحيح بحكم عقله، وقد لا يسلك هذا الطريق بحكم خطأه وجهله واتخاذه هواه إلهاً فيسير نحو الانحراف والتردي.

إن المعيار العام هو أن نلاحظ بدقة ما هي جذور أو أسباب بروز الظواهر المختلفة في كل زمان؟ وما هي أهدافها؟ وبعبارة أخرى: أيّ من استعدادات الإنسان المختلفة تكون سبباً لبروز ظاهرة من الظواهر؟ وما هو هدف بروزها؟ وما هي نتائجها؟ علينا أن نلاحظ ما يحدث في زماننا هل هو نتاج العقل والعلم البشري أو نتاج شيء آخر؟ ولو فكّر أحدنا مليّاً بكل ظاهرة من الظواهر الحادثة في عصرنا فقد يجد أنها حقاً من نتاج العلم والعقل مائة بالمائة، وقد لا يجد ذلك بل يجد أنها من نتاج العلم لكن ليس العلم الطليق الحر بل العلم البائس المكبّل، فعلى سبيل المثال لو أخذنا علم الفيزياء الذي بذل بعض العلماء أقصى جهودهم حتى طوّروه، فإنّ من مواضيعه موضوع «الضوء» هذا الموضوع الذي طالته دراسات الإنسان منذ آلاف السنين بالبحث والتحقيق لمعرفة كنهه وحقيقته، تثار حوله أسئلة كثيرة منها مثلاً: ما هي حقيقة الضوء؟ عندما يشاهد الإنسان الأشياء، فكيف يشاهدها؟ كيف يحدث انعكاس الضوء وانكساره؟ ما هي قوانين الضوء؟ [مِن بين العلماء الذين بحثوا في الضوء: العالم المسلم الشهير: الحسن بن الهيثم الذي كان فلكياً، ورياضياً، وعالماً طبيعياً ذا عقلية جبّارة]، وله دراسات عجيبة حول الضوء أذعن لها الأوروبيون أنفسهم حيث اعترفوا أن أكثر نظرياتهم حول الضوء أخذوها من هذا الرجل العملاق. [وكتابه المشهور في البصريات «علم المناظر» متداول هذا اليوم]. [ويعتبر روجر بيكون ـ وهو أحد عباقرة أوروبا وكان يعيش في القرن الثاني عشر الميلادي ـ نفسه مديناً لابن الهيثم، ويذكر أنّ كل ما عنده من علم أخذه من ابن الهيثم وبلاد الأندلس]، وينقل عنه ويل ديورانت في كتابه «تاريخ الحضارة» وكذلك غوستاف لوبون في كتابه «تأريخ الحضارة الإسلامية والعربية» قوله بكل صراحة أن استاذه الأصلي في علم الطبيعيات هو ابن الهيثم، وأنه قد استفاد من كتبه كثيراً.. ولا يخفى فإن الكثيرين من الذين جاؤوا فيما بعد طوّروا هذا الموضوع أعني موضوع «الضوء» وعملوا على تقدمه كثيراً.

وبفضل معرفة الضوء وكيفياته، تعلم الناس كيفية التقاط الصور والأفلام. وهنا يتجلى دور العلم. فهل العلم هنا تقدم أولاً؟ من الطبيعي أنّه قد تقدّم، فماذا في وسع الإنسان هنا أن يعمل ليستفيد منه؟.

[والآن لاحظوا بدقة، فبينا العلم يؤدي دوره بالاكتشاف والاختراع يُفاجأ بظهور إنسان أناني جشع يتخذ منه وسيلة لسلب الناس ونهبهم وإفساد أخلاقهم.. وكذا يستغل هذا العلم فينتج أفلاماً ماجنة هدّامة تؤدي بالناس إلى الانحراف].. وهنا يكمن معنى كلامي الذي ذكرته من وجود علم غير حر بل مكبّل، فيجعل ذلك الإنسان العلم أسيراً تحت سيطرته إذ يعد أفلاماً منحرفة تكون نتيجتها فساد أخلاق الناس، [فهل يمكننا والحالة هذه أن نقبل بالفيلم السينمائي الفلاني بحجّة أنه من مخترعات العصر ومتطلباته، وأنه من نتاج العلم؟ وهنا نجيب بالنفي، لأنّ هذا الفيلم ليس نتاج العلم فحسب، بل هو خليط منه ومن الشهوة التي يعمل أصحابها على تسخير ذلك العلم ليصب في خدمة مصالحهم الذاتية، وينتج شيئاً كهذا].

وهناك مثال آخر وهو علم الكيمياء، العلم الذي يبيّن خواص تركيبات الأشياء، وتمكن الإنسان من تحضير مركبات عجيبة من تلك العناصر كالأدوية مثلاً.. هذا العلم يتقدم ويتطور ويقدّم لبني الإنسان مختلف المركبات مع خواصّها، فهو عند هذا الحد علم ورُقيّ وتطور لصالح البشرية، فهل علينا أن نساير هذا العلم ونتابع تطوراته؟ نعم، علينا أن نسايره ونؤيده [لكن لو وصل هذا العلم إلى مرحلة يكون فيها أداة بيد بعض المنحرفين لخدمة مآربهم الخسيسة كالذي حصل عند بعض الأشخاص الذين درسوا وتخصصوا في هذا العلم وأصبحوا على معرفة بخواص تركيب الأشياء والعناصر فصنعوا مادّة قتّالة فتاكة كالهيرويين الذي هو أخطر من الترياك نفسه أضعافاً مضاعفة من ناحية التخدير وفقدان الشعور، ومن ناحية الارتخاء والفتور الذي يصيب البدن، فموقفنا هنا يختلف عن سابقه أي لا نساير علماً كهذا حيث يحمل في طياته بذور دمار البشرية وفسادها].

ولو قدر لأشرف واعف امرأة في الدنيا أن تُدمن على تعاطي الهيرويين - لا سمح الله - فإنها عند الحاجة تبيع شرفها وتستسلم لمن يلبّي لها طلبها بإعطائها

مقداراً منه لإشباعها مقابل بيع شرفها. وهذا هو حقيقة البلاء الذي منيت به البشرية. ولنا أن نسأل هنا: هل للعلم دور في تحضير الهيروين أو لا؟ نعم، للعلم دور في ذلك لكن ليس العلم بحقيقته المجرّدة صنع ذلك بل الرغبات الشهوانية الشيطانية هي التي صنعته.. لأنَّ العلم كالمصباح بيد الإنسان أين ما أخذه أضاء له ذلك الحيّز الذي اصطحب معه المصباح إليه. فالمهم هنا هو هدف حامل المصباح وغايته. فمثلاً صيدلاني ما حائز على شهادة عالية في الصيدلة وله خبرة في تحضير الأدوية يفكر في نفسه أنه بدل أن يفتح صيدلية حيث يكون دخله الشهري ثلاثة أو أربعة آلاف توماناً، يقوم بصنع الهيروين ليكون دخله الشهري عشرين أو ثلاثين ألف توماناً فهل يمكننا هنا اعتبار الهيروين السام نتاج التطور الزمني والتقدم العلمي في هذا القرن، ونقر به ونتعاطاه على أنه من متطلبات العصر!؟.

إذاً العلم المطلوب هو العلم النافع المفيد للبشرية، والذي يكون بيد العناصر الخيرة في المجتمع، وما أعظم القرآن حين يذكر استعدادين عند الإنسان في آن واحد أي متحدّين معاً وهما: استعداده للإبداع، وقد تمثل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ﴾ واستعداده للظلم، وقد تجسد في قوله تبارك اسمه: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾ فهما لا ينفصلان عن بعضهما الآخر أيّ: أن وجود الاستعداد للظلم قد جعل الإبداع البشري في خدمة توجهه. والنتيجة هي: عندما تصب قابلية الإبداع في خدمة النزوات الشخصية الشهوانية فمن الطبيعي أن تكون هناك أفلام مدمّرة هدّامة، ويكون هناك هيروين.

وأود أن أقدّم مثالاً آخر حول الموضوع.

إنّ أفضل تسمية تطلق على هذا العصر هي أنه «عصر الذرة» لكن لما صمم الإنسان أن يستفيد من الطاقة الذرية بأقل ما يمكن لسد بعض حاجياته الضرورية، راح المتسلطون على الناس يعملون على إرغام العلماء لصنع القنبلة الذرية لتكون أداة بيدهم من أجل كتم أفواه كل من يرغب في استنشاق نسيم الحرية، فهل يمكن القول أنّ هذه القنبلة من نتاجات الاكتشاف الذري في هذا القرن وأنّها صالحة وتنطبق عليها صفة متطلبات العصر؟ فإن كان ولا بدَّ من مسايرة التطور فلماذا تئنُّ البشرية من موضوع «سباق التسلح» الذي ملأ الآفاق

صداه، وأصبح شبحاً مخيفاً بحيث أُرغم دعاة الخير أن يقولوا: هيّا! لنحرّم صنع السلاح! لنقاطع صنّاع السلاح!! وسلاح كهذا أي: السلاح الذري. لماذا إذاً يوجّهون نداءاتهم لمكافحتها؟.

هذا هو منهج العلم لكنه كما ذكرتُ آنفاً ليس العلم الحر. وهنا أيضاً تبرز قابلية الإبداع وهي تحت تصرف ذوي الجاه والتسلط بكل جلاء ووضوح وبعبارة أخرى: إنّ الإبداع أسير ذوي الجاه.

[ينقل أنه أقيم حفل تكريمي على شرف الفيزيائي الأميركي الشهير ألبرت إينشتاين وكان حاضراً فأثنى عليه العلماء بذكر مآثره من خلال كلماتهم التي ألقوها، ولما حان دوره للحديث قال: إنكم تقيمون حفلكم التكريمي لهذا الرجل الذي أصبح سبباً في صنع القنبلة الذريّة في العالم!].

ولا يخفى فإن هذا الرجل عندما حقق تلك الاكتشافات في حقل الفيزياء لم يدر في خلده أبداً أنّه ستصنع قنبلة ذريّة من وراء اكتشافاته وإنما كان يطمح أن تصب اكتشافاته في خدمة البشرية لكن لم يتحقق ذلك الطموح إذ لا زال في باكورة أعماله، ففوجىء بأولئك الرجال الطامعين المتسلطين من أمثال روزفلت، ستالين، خروشوف، إيزنهاور، تشرشل، وهم يستغلون ذلك العلم المفيد ليصبّوا جام غضبهم وعنجهيتهم على البشرية المسكينة تحقيقاً لنزواتهم الشخصية في حب الجاه والتسلط. والذي اخترع جهاز التسجيل كان هدفه خدمة المجتمع وتقديم دروس مفيدة له من خلال تسجيل الخطب والكلمات ووقائع الجلسات والندوات والدروس المختلفة حتى يستفيد منها الناس أكثر، ولكن حدث العكس إذ لم تسجل خطبة أو وقائع جلسة وندوة أو درس أو درسان بعد، وإذا بالأغاني المبتذلة المثيرة للشهوة تملأ الدنيا بضجيجها.. وما هذا؟ هذا يبيّن لنا أن عبادة الشهوة الكامنة في الإنسان ترصد الأمور لتستغلّ العلم في خدمة مصالحها.

إذاً نفهم من هذا كله أن الإنسان كما يمكنه أن يتقدم ويتطور، كذلك يمكن أن ينحرف، ولقد أخبرنا معلّموا الأخلاق منذ أقدم العصور بهذا الأمر إذ ذكروا أن وجود العلم عند الإنسان لا يدل على أنه سيجعله في خدمة البشرية إذ يمكن أن يكون هناك عالم لكن يسخّر علمه في خدمة شهوته.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «. . . ها أنّ هاهنا لعلماً جمّاً (وأشار بيده إلى صدره) لو أصبتُ له حَمَلَةً! بلى أصبتُ لقناً غير مأمونٍ عليه، مستعملاً آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه، أو منقاداً لحملة الحق، لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشك في قلبه لأول عارض من شبهة، ألا لا ذا ولا ذاك! أو منهوماً باللّذة، سلس القياد للشهوة، أو مُغرماً بالجمع والإدّخار. . .».

ويقول الشاعر سنائي: «يجب أنّ تخشى من علم تتعلمه لأجل الحرص والطمع لأن مثلك في ذلك مثل السارق الذي يدخل داراً وبيده مصباح فإنه ينتقي أفضل الأثاث وأحسنه».

وهذا الكلام صحيح جدّاً إذ لا يكفي أن يدّعي الإنسان بالعلم ويعمل ما يشاء حتى يقول القائل: إن كل ما يعمله صحيح. . كلّا بل علينا أن نتعرف على حقيقة العلم الذي يحمله هل هو علم حر أو أسير؟ وهل يسخّر الإنسان علمه في الطريق الذي يستصوبه عقله أو في طريق آخر، وعلى حد تعبير أمير المؤمنين عليه السلام «مستعملاً آلة الدين للدنيا».

هذا فيما يخصّ فرداً واحداً فكيف بالمجتمع الذي يعمل جمع من العلماء على تطويره وتقدمه، وجمع آخر من الناس المستغلين يتحيّنون الفرص لاستغلاله؟.

إذن هذا معيار يمكن أن نحصل عليه لنحكم على التطورات التي تطرأ في كل عصر، أيّ منها تطورات مفيدة نافعة، وأيّ منها مضرّة ورديئة. وفي التطورات التي تصب في خدمة النزوات الشخصية المغرضة لا ينبغي مجاراتها على أنها من متطلبات العصر لأن هذه المجاراة تعني السقوط والتردي.

ولـم قلتم أن هذا العصر هو عصر العلم، فنقول: نعم أنه عصر العلم ولكن هل العلم وحده؟ وهل نضبت مناهل الوجود الإنساني الأخرى ليبقى العلم وحده؟ وهل يكفي أن يكون الإنسان عالماً فقط؟ ألم تكن عند هذا الإنسان طاقات أخرى؟.

[ومن الملفت للنظر أنّه لم يسترق العلم في عصر من العصور كما استرق

في عصرنا هذا، لذلك لا ينبغي أن نطلق على هذا العصر «عصر العلم» بل عصر استرقاق العلم، وعصر أسر العلم، أي لم يترك العلم حُرّاً كما هو، ولم يطلق له العنان أن يؤدي دوره المطلوب في خير البشرية ونفعها كما كان في الأعصار المنصرمة حيث كان أكثر انطلاقاً.. ولم تمر عليه فترة لقى فيها من التعاسة والاستغلال والتكبيل كما لقى في واقعنا المعاصر هذا].

ولو تابعتم الأحداث لوجدتم أنّه بمجرد ظهور عالم حاذق في حقل من الحقول كحقل الاختراع مثلاً أو علم النفس فإنّ القوى السياسية المتسلطة تبادر فوراً إلى كسبه ووضعه تحت تصرفها مطالبةً إيّاه أن يسخر علمه في خدمة أهدافها وتوجهاتها، ولا حيلة له عندئذٍ، ولعل أفضل مثال على ذلك هم «علماء الذرّة» الذين هم أتعس حظاً من الآخرين في عالم اليوم، ففي كل مكان يبرز فيه عالم ذري من الطراز الأول فإنّ تلك القوى المتمكنة تبادر إلى اعتقاله ليضع علمه تحت تصرفها لئلّا يطّلع على ذلك الأعداء. وتنظم تلك القوى برنامجاً معيناً وتطلب من ذلك العالم أن يعمل في ضوئه وليس له أن يخرج عليه أو يحيد عنه بل ليس له حق الحياة دونه علماً أنّ العلماء من الطراز الأول حيثما وجدوا فإنهم يعلمون أسراراً من العلوم الطبيعية لا يعلمها غيرهم.

ولعل في الاتحاد السوفياتي لفيفاً من هؤلاء (ولا يعلم أحد عددهم لأنه من ضمن الأسرار) وكذلك في الولايات المتحدة الأميركية. ولكل من هؤلاء العلماء مائة مرافق ومراقب حتى لا يفشي الأسرار للآخرين، أو لا تُسرق منه تلك الأسرار، فمن أتعس من هؤلاء العلماء الفاقدين للحرية التي نتمتع بها نحن، والذين ليس لهم حق الاتصال حتى بإخوتهم! والسبب معروف كما نعلم إذ ربما يفشون لهم شيئاً من تلك الأسرار، وإذا فعلوا ذلك فإن هؤلاء يذهبون ويقدّمون تلك الأسرار إلى حكومة أخرى، وربما تحصل مواجهة بين الحكومتين.

إذاً أيّ عصر علم هذا؟ نعم، قد نعبّر عنه أنه عصر العلم، ولكن ليس عصر حريّة العلم بل استرقاق العلم وأسره.. إنه عصر سيطرة قوى أخرى غير قوّة العلم على مقرّرات الشعوب ومصائرها، وكذلك استغلال تلك القوى لقابليات العلماء كوسيلة لتحقيق أهدافها.

ولو قلنا عندئذٍ: أننا لا ينبغي أن نساير متطلبات العصر وتطوراته بشكل تام مطلق فإنّ هذا لا يعني تعارضاً مع العلم والتطور. وإنما يعني إقراراً بالواقع حيث أن سبب ما ذكرنا هو أننا نعلم أنه لم يحن لحد الآن عصر يكون العلم فيه حُرّاً أو العقل حُرّاً، أو تكون للاثنين سيطرة على شهوات الناس وحبّهم للجاه والشهرة، وبعبارة أخرى: لم يأنِ عصر يكون فيه أينشتاين حاكماً وروزفلت محكوماً بل العكس هو الصحيح. ولأفلاطون نظرية معروفة هي نظرية «المدينة الفاضلة» حيث يقول فيها: إن العالم لا يرى السعادة إلَّا في زمان يكون فيه الحكماء حُكّاماً، والحكّام حكماء، أمّا إذا كان الحكماء شريحة، والحكّام شريحة أخرى فلا يرى سعادة أبداً.

ونعتقد نحن المسلمين ولا سيّما اتباع أهل البيت عليهم السلام أنّ عصر السعادة الحقيقية للبشرية هو عصر الإمام المهدي عليه السلام وهو عصر العدالة بكل ما للكلمة من معنى. وهو نفسه العصر الذي تكون أول ميزاته تحكم العقل لا الهوى في مختلف الميادين، وكذلك هو عصر تكون للعلم فيه منزلته الخاصّة به حيث لن يكون مسترقاً مكبّلاً، ولا بدَّ أن يكون كذلك. ويعبّر أمير المؤمنين عليه السلام عنه بأنه عصر يرتشف فيه الناس كأس العلم والمعرفة حيث يقول عليه السلام «ويُغْبَقون كأس الحكمة بعد الصَّبوح»[1].

وورد في الكافي: أنّ في عصر الظهور يضع المهدي يده على رؤوس الناس فتزداد عقولهم.

وأود أن احيطكم علماً أني قد لا أكون حقّقت مرادي في شرح هذا الموضوع وبيانه ولكن كونوا على علم أنه من الخطأ بمكان أن نعبر عن هذا العصر بأنه عصر العلم، أو عصر العقل، أو عصر الفكر، لأنه لا حرية للعقل والفكر والعلم فيه حيث العالم لا زال عالم الشهوات وحب الجاه والظهور.

سافرتُ في الشهر الماضي إلى خوزستان وكان قد أقيم هناك احتفال بمناسبة النصف من شعبان يوم ولادة الإمام المهدي عليه السلام فألقيتُ كلمة خاطبتُ الحاضرين بها قائلاً: إذا أردتم أن تعرفوا في أيّ عصر نعيش، وأي شيء

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٥٠. يُغبقون: يُسقون بالمساء. الصَبوح: ما يُشرب وقت الصباح.

يتحكم بمصائر الشعوب، فلاحظوا وضع الهيبيّين التافهين الذين أثاروا في العالم ضجيجاً مفتعلاً ليوجهوا الأنظار نحوهم. وقد ذكرت صحفنا أنّ هؤلاء لمّا ذهبوا إلى أميركا غطّوا على كافة الأحداث السياسية حيث سلطت الأضواء عليهم دون غيرهم، ويحكي لنا هذا عن الروح العامة التي تسيطر على الشعب الأميركي. وذكرت الأنباء أن ويلسون رئيس وزراء بريطانيا عندما وصل أميركا لم تكتب الصحف المهمّة مثل نيويورك تايمز عن قدومه إلا أربعة أسطر في حين خصّصت صفحات كثيرة منها للحديث عن هؤلاء الهيبيّين، وقد ذاع صيتهم في الآفاق حتى قالوا هم عن أنفسهم أنهم أكثر شهرة من السيّد المسيح عليه السلام. فهل يترجم لنا هذا التوجه أن هذا العصر هو عصر العلم والعقل؟.

وقد ذكرتُ أنه يبدو أن عصرنا لا زال عصر الهيبيّين وليس عصر ويلسون، وقلتُ: حتى لو كان عصر ويلسون، فما عسانا أن نفعل؟ فينبغي علينا إذاً أن لا نصدق مائة بالمائة بكلّ ما يحدث في العالم وبكل ما يظهر فيه من جديد، وكذلك لا نخدع ببريق متطلبات العصر، حيث لا زال هناك بون شاسع بيننا وبين الوقت الذي تكون فيه جميع تطوراته صحيحة ومفيدة... وإلى هنا اكتفي بهذا المقدار منهياً محاضرتي لهذا اليوم.

المجتمع النامي

﴿وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ﴾[1] يذكر الله تعالى في هذه الآية الكريمة مثلاً للمسلمين الذين يتّبعون التعاليم النبوية الشريفة، وهذا المثل له علاقة وطيدة مع موضوع بحثنا.

يقول القرآن الكريم: إن هؤلاء المسلمين قد ذكروا في الإنجيل كالزرع الذي يخرج ورقه بادىء ذي بدء وهو لا شكّ رقيق (أخرج شطأه)، لكن لا يبقى هذا الورق على حاله، إذ كلّما انتشر في الأرض وأصبح له سويق قوي وكانت له صفة أخرى أي: يقوي الورقة الأولى التي بدأت في الظهور (فآزره)، بعد ذلك يقوى أكثر ويكون سميكاً (فاستغلظ) ثم ينتصب قائماً على سويقه (فاستوى على سوقه) وحينما ينظر إليه الزرّاع يغمرهم العجب وينبهرون. وهذه هي نفسها حالة النمو والاستقلال والسمو التي تغضب الأعداء وتكون شوكة في عيونهم، وحينما ينظر الكفار إلى تلك الفئة المؤمنة فإنهم يزدادون غيظاً.

ما هو هذا المثل المذكور؟ يجيبنا القرآن نفسه أنّ هويّة أصحاب هذا المثل، أنهم ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾.

أرجو منكم أن تنتبهوا لهذا الموضوع في ضوء الآية الكريمة المذكورة، وهو: أن العبادة لا تنفصل عن صميم الإسلام، وإنّ بعض الأشخاص ممن اطّلع على الفكر الإسلامي قد سبّب لهم هذا الاطلاع أن ينظروا إلى العبادة نظرة ازدراء وامتهان، ولكن هؤلاء على خطأ لأن العبادة جزء لا يتجزأ من الإسلام على الصعيد النظري والعملي في آن واحد، فلا العبادة لها نكهتها دون

(١) سورة الفتح: آية ٢٩.

الفكر والتعاليم الاجتماعية الإسلامية، ولا الفكر والتعاليم لهما طعمهما دون العبادة فلا بدّ من اجتماع الاثنين.

وقبل هذا يقول القرآن الكريم في وصف تلك الثلّة المؤمنة: ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ أي: أنهم يريدون من الله الكثير، ولا يقنعون بما عندهم بل يريدون أكثر علماً أنّ ما يريدونه ليس من الأشياء التي يطلبها الماديّون الذين يلهثون وراء المال والماديّات فقط.

إن هؤلاء المؤمنين في الوقت الذي يطلبون فيه الكثير من الخير فهم يقرنونه بمرضاة الله تعالى، أي: يطلبون رضاه ـ جل شأنه ـ مقروناً مع الخير الكثير، فطلبهم الكثير يصب في طريق الحق والحقيقة.

بعد ذلك يقول: ﴿سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ فالإسلام ظاهر على ملامح وجوههم، وآثار العبادة بارزة على محيّاهم، وليس المقصود من هذا كثرة السجود الذي يؤدي إلى ظهور ثفنات في جباههم، بل المقصود هو أن خصوصية العبادة تترك أثراً على سيماء الإنسان العابد وتؤثّر في سلوكه. وهناك علاقة عظيمة بين روح الإنسان وجسده.. وأفكار الإنسان، وأخلاقه، وآراؤه، وملكاته تترك بصماتها على محيّاه، فمحيّا الإنسان المصلّي ليس كمحيّا تارك الصلاة.

ما أعظمه من مثل ضربه الله ـ تعالى ـ للمسلمين الأوائل! أنه مثل الوعي والتكامل.. إنّه مثل المؤمنين الذين يرتقون سلّم الرقي والتطور، ووجوههم شطر الكمال والتقدم دوماً وأبداً.

والمثل هو تشبيههم بالزرع الذي تتفتح أوراقه، ثم يكون له سويق سميك ذو أوراق كثيرة، ويكون شجيرياً لا كسائر الشجيرات.. إنه الزرع الذي يبهر الزرع أنفسهم بل ويبهر كافّة الذين لهم باع في التربية الإنسانية، إذ حينما ينظرون إليه يملأ العجب كل وجودهم من نموٍّ بهذه السرعة، وجودةٍ بهذه الدرجة، ويملأ العجب كيان سقراط وأمثاله، أجل فإنّ من الأمور المحيّرة للبشرية على الصعيد العالمي تلك السرعة الفائقة لنمو المسلمين واستقلالهم والذي يعبّر عنه القرآن الكريم بالآية: ﴿...فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ...﴾ أي يقف وحده على أقدامه.

قال أحد الأوروبيين: أننا لو أخذنا بنظر الاعتبار ثلاثة أشياء فإننا سنعترف عندها أن لا وجود لشخص في العالم كمحمّد ﷺ ولا قيادة فيه كقيادته. وهذه الأشياء هي: أولاً: عظمة الهدف وأهميّته، نعم، لقد كان الهدف عظيماً ومهماً للغاية إذ حدث انقلاب في الروح العامّة للناس ومعنوياتهم وأخلاقهم وآرائهم ونظمهم وتقاليدهم الاجتماعية.

ثانياً: ضآلة حجم الإمكانيات والوسائل آنذاك. ماذا كان عنده من أدوات ووسائل؟ لقد كانت معه عشيرته الأقربون، فلم يكن لديه مال ولا قوّة ولا مساند ولا ناصر إنها أعجوبة حقاً أن يتمكن شخص واحد من كسب الناس، وجعلهم يؤمنون به، ويلتفون حوله، حتى أصبح أكبر قوّة في العالم.

ثالثاً: سرعة الوصول إلى الهدف إذ أصبح أكثر من نصف الناس في العالم مسلمين خلال أقل من نصف قرن. عند ذلك يثبت ما ذكرناه من أنه لا وجود لقيادة في العالم كقيادته ﷺ. وهذا هو قصد القرآن من قوله: ﴿يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ﴾ إذ أن الأخصّائيين والخبراء في التربية الإنسانية ينبهرون إلى الأبد بسرعة ظهور المسلمين ونموهم واستقلالهم ونتاجاتهم.. وهذا المثل قد ذكر في القرآن المجيد للأمّة الإسلامية.

أود أن أطرح هنا سؤالاً وهو: هل أنّ هذه المواصفات التي ذكرها القرآن الكريم تخصُّ المسلمين الأوائل وأنهم يجب أن يتّصفوا بها؟ وهل أنها من خصوصياتهم بالذات أو خصوصيات الإسلام نفسه؟ وبعبارة أخرى إذا وجد أناس في أي زمان ومكان كانوا واعتنقوا الإسلام وعملوا بأحكامه فإنهم سيحملون ذات المواصفات المذكورة من نمو وتكاثر وكمال واستقلال ونيل إعجاب الآخرين وانبهارهم، فالخصائص إذن هي خصائص الإسلام وليست خصائص الناس، وهي نابعة من الإيمان بالإسلام واتباع تعاليمه. وما جاء الإسلام ليعطّل طاقات المجتمع ويقف حائلاً دون تفتقها، أو يُرغم المسلمين ليعيشوا في دوّامة من المراوحة الرتيبة.. كلا، إنه دين التنمية والتحرك والنشاط، ودين برهن من الناحية العملية أنه قادر على الأخذ بيد المجتمع إلى الأمام حيث الرقي والتقدم.. ولاحظوا ماذا أحدث الإسلام من ثورة، وماذا قدّم من عطاء في القرون الأربعة الأولى من حياته!.

يقول ويل ديورانت في «تاريخ الحضارة»: «لا حضارة تبعث على الانبهار كالحضارة الإسلامية» إذن الإسلام كشف عن خصوصياته على الصعيد العملي، ولو كان الإسلام من دعاة الجمود والإنكماش والرتابة لظل يراوح في مكانه بين العرب! ولو لم تكن له حضارة لما تقدم، ودعا إلى التطور والتقدم، وما تلك الحضارة الباهرة الرائعة التي صنعها على مر التاريخ، وما تلك المعطيات الحضارية والثقافية التي زخرت بها حضارته الأولى إلّا دليلٌ على أنه لا يتعارض مع تطور الزمن وتقدمه.

إن من الإنصاف القول أن «لغوستاف لوبون» دراسات متعددة حول التأريخ الإسلامي، وكتابه كتاب قيّم للغاية. ولكن يتطرق أحياناً إلى مواضيع تبعث على العجب والدهشة، ولا غرو فهذا هو ديدن الغربيين وأسلوبهم. أنه عندما يصل به المقام إلى الحديث عن أسباب انحطاط المسلمين وافول الحضارة الإسلامية، يذكر ـ غباءً ـ تعارض الإسلام مع متطلبات العصر كأحد الأسباب. وهذا هو فهمه كإنسان غريب على الإسلام وحضارته حيث ينظر إليه من زاويته الخاصّة فيقول: إن الزمن في تطور لكن المسلمين يريدون أن يبقى الإسلام في كل عصر على حالته التي كان عليها في عصره الأول، وهذا أمر لا يمكن تحققه. وكذلك فهم بدل أن يتركوا الإسلام جانباً ويسايروا تطورات العصر، نراهم بقوا على تمسكهم بالإسلام فانحطّوا وتخلفوا.

في ضوء ما تقدم فكل شخص يرغب أن يتعرف على المثال الذي يذكره هذا المستشرق الكبير لدعم مزاعمه! يا للعجب العجاب فأي مبدأ من مبادىء الإسلام تمسك به المسلمون فتخلفوا ولم يواكبوا التطورات الحاصلة في كل عصر؟ وأي مبدأ في الإسلام وجده غوستاف لوبون لا يلائم متطلبات العصر ومستلزماته؟ وأي شيء لمسه من المسلمين حتى قال: إنهم كشفوا عن جمودهم وتحجرهم من خلال عدم مسايرتهم لتطورات العصر، والمفروض ـ على حد قوله ـ أن لا يتحجروا ويكونوا ضيّقي الأفق بل عليهم أن يواكبوا تلك التطورات ويكيّفوا أنفسهم معها؟.

ويستطرد قائلاً: إن من المبادىء الإسلامية الرائعة المعطاءة مبدأ المساواة الذي آتى أكله في عصر صدر الإسلام، ومهّد السبيل أمام الشعوب الأخرى

لتدخل في دين الله أفواجاً ولا سيما من غير العرب كالفرس الذين اكتووا بنار ظلم حكّامهم وعلمائهم من الموبدين، وهؤلاء عندما اطّلعوا على ذلك المبدأ العظيم انفتحوا على الإسلام واعتنقوه لأنهم لم يجدوا فيه تمييزاً عنصرياً أو طبقياً، وراقتهم تعاليمه السامية، لقد كان هذا المبدأ في بادىء الأمر يصبّ في خدمة المجتمع الإسلامي، وظل المسلمون الذين جاؤوا فيما بعد على إصرارهم وتعنتهم في الاستمرار بتطبيق هذا المبدأ في العصور اللاحقة في الوقت الذي لو كانوا قد نبذوه جانباً لظل زمام الأمور بأيديهم وكانت لهم السيادة والحاكمية. وعندما تسلم العرب مقاليد الأمور، ودخلت الشعوب الأخرى في الإسلام، كان عليهم أن يفضّلوا السياسة على الدين، ويقدّموها عليه، لأنّ السياسة تقتضي ترك مثل هذه المفاهيم والمبادىء، واستغلال الشعوب الأخرى، وجرّها لتكون تحت نيرها وسلطتها حتى تستطيع توطيد أركان حكومتها.. هذه هي السياسة أما هؤلاء فكانوا لا يفهمون إذ تشبثوا بمبدأ المساواة ولم يفرّقوا بين العرب وغيرهم وفتحوا الطريق أمام الأعاجم وكسبوهم إلى صفوفهم، وعيّنوهم قضاة من الدرجة الأولى بعدما هيّأوا لهم الفرصة للتزود من التعاليم الإسلامية.. وجاء هؤلاء بالتدريج وأصبحوا في موضع قوّة وقدرة فسحبوا البساط من تحت أرجلهم أي أرجل العرب. وأول من كان لهم قصب السبق في ذلك هم الفُرس الذين سيطروا على الوضع إبّان الحكم العباسي مثل البرامكة وآل سهل. وعيّنوا أقاربهم ومعارفهم في مختلف مناصب الدولة بعدما عزلوا العرب عنها. كانت هذه الحوادث في أوائل القرن الثاني، ومرّت سنون كانت السيادة فيها للفرس، ولا سيما في عصر المأمون إذ بلغت أوجها وذلك لأن أمه كانت فارسية حتى ينقل أن المأمون كان ماراً ذات يوم في طريق فاعترضه إعرابي قائلاً له: اعتبرني واحداً من الفرس وأغثني. وظلت هذه الحالة حتى عصر المعتصم حيث تغيرت الأوضاع تماماً وانقلبت ضدّ الفرس والعرب في آن واحد بلحاظ أنّ أم المعتصم كانت تركية، لهذا تعامل المعتصم بقسوةٍ وفظاظة مع الاثنين محافظة منه على منصبه، فكان سيىء المعاملة مع العرب لأنه كان يعتبرهم من أنصار بني أميّة، وكانت سياسة هؤلاء عربية، وكانوا يفضّلون العرب على غيرهم. نعم، كان العرب من أنصار بني

أمية، وكان العباسيون ـ على العموم ـ ضد العرب لأنهم كانوا يعتبرونهم أنصار بين أمية وحماتهم. وقد عمل العباسيون على إحياء اللغة الفارسية، لأنهم كانوا لا يرغبون في تذويب النفوس بالعرب، وقد أصدر إبراهيم الإمام أوامره إلى كافة مناطق إيران بقتل كل عربي (وقد ذكر هذه التعليمات جرجي زيدان وغيره من المؤرخين). نعم، وكان المعتصم ينظر إلى العرب بأنهم أنصار الأمويّين، وإلى الفرس بأنّهم أنصار العباسيّين ومؤيّدوا العبّاس نجل المأمون لذلك سافر إلى تركستان فجلب أقارب أمّه من هناك وفوّض لهم كثيراً من أمور الدولة وبهذا يكون قد أبعد الاثنين: العرب والفرس عن زمام الأمور وقلّدها قوماً آخرين وهم الأتراك.

هذا هو كلام غوستاف لوبون.. وكل ما فيه هو لماذا أعرض العباسيون عن اتباع السياسة الأموية العربية رغم أنهم كانوا عرباً، ولا يدري هذا الرجل فقد غاب عن ذهنه أنه اعتبر فضيلة من فضائل الإسلام عيباً ونقصاً فيه، ودليلاً على عدم انسجام الإسلام مع متطلبات العصر، وشاهداً على جمود المسلمين وتحجرهم.

إنه يقول: إن هذا المبدأ جيّد من الناحية الأخلاقية، ولكنه من الناحية السياسية قد يكون كذلك وقد لا يكون، وقد يكون مناسباً لزمن معين حيث يساعد على كسب الشعوب الأخرى للإسلام، ولكنه قد لا يكون كذلك في زمن آخر حيث ينبغي على المسلمين أي: العرب في تلك الفترة أن يتخلوا عن مبدأ المساواة سياسياً لأن الظروف لا تساعد على وجوده.

حقاً لقد وقع غوستاف لوبون في خطأ، لأن التوجه السياسي في الإسلام غيره في أوروبا.

أولاً: ولأن المسلمين لو اتخذوا من الإسلام ألعوبة للسياسة لما كان له هذا الأثر الذي عليه، ولما كان المسلمون أمّة بهذا الشكل.

ثانياً: إن هدف الإسلام هو إقرار المساواة بين الناس بشكل تام ولو شرّع الإسلام مبدأ نفعياً على النحو المؤقت، أي: مثلاً، لكسب بعض الناس والاستفادة منهم، ثم بعد ذلك نقضه لما كان إسلاماً حقيقيّاً بمعنى الكلمة. ولا شكّ فإنّ هذا هو دأب السياسة الأوروبية أنها تسنّ مبدأ، ثم تنسفه من وحي

الدوافع المصلحيّة، فمثلاً، تصدر وثيقة حقوق الإنسان لتنضوي بقية الشعوب تحت سلطتها وهيمنتها كما حدث ذلك، وإذا ما انضوت فإنها تقول لها: كل هذا الكلام لا طائل تحته ولا قيمة له.

هذا هو أسلوب التفكير السائد عند هؤلاء. إنهم يقولون: إن الإسلام فظ غير مرن ولا ينسجم مع متطلبات العصر، وبعبارة أخرى مع السياسة. ونحن نقول: إن الإسلام جاء لمحاربة أمثال هذه السياسة المنحرفة في العالم. أنه لا يعتقد بمتطلبات العصر التي يريدها هؤلاء ولا يقر بها كمستلزمات حقيقية للتطور والتقدم. إنه يعتبرها انحرافات العصر لا متطلباته، ويعلن محاربته لها ووقوفه ضدها.

إن ما ذكره غوستاف لوبون وأمثاله هو نفس المؤاخذة التي تشدّق بها البعض ضد سياسة أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا عنه: إنّ كل شيء فيه حسن، إذ كان رجل علم وعمل وتقوى وعاطفة وإنسانية وحكمة وخطابة لكن عيبه الوحيد والكبير أنه لم يكن سياسياً! لماذا لم يكن سياسياً؟ لأنه ـ على حد زعمهم ـ لم يكن مرناً أي: كانت تعوزه المرونة، وكان متشدداً للغاية حيث لم يهتم ولم يفكر بالمصالح السياسية للدولة، إن الشخص السياسي ـ برأي هؤلاء ـ ينبغي أن يكذب ويزوّر الحقائق، ويعد ولا يفي بوعوده، ويوقّع على ميثاق أو حلف ثم ينقض توقيعه بل وينكره، ويظهر البشاشة والطلاقة بوجه شخص ما حتى إذا استسلم له قتله.. [هذا هو السياسي في عرف هؤلاء دون سواه، فما أجهل هؤلاء وما أغباهم! إن هؤلاء يرون أبا جعفر المنصور سياسياً لأنه تحالف مع أبي مسلم الخراساني وفوّض إليه بعض الأمور، وأبو مسلم هذا نهض لصالح المنصور ولم يترك جريمة إلا وارتكبها لصالح بني العباس]، علماً أن بعض الإيرانيين ـ ويا للأسف ـ يعبّرون عنه بالبطل الوطني. علينا أن نكون حذرين ونعرف أنفسنا حيث يردّدون دائماً هذا اللقب. وما أدري الإيرانيين كم قتل أبو مسلم منهم؟ لقد قتل أكثر من ثلاثمائة أو أربعمائة ألف، وفي خبر آخر: ستمائة ألف. فكم كان مجرماً! وإلى أي حد يصل الإجرام بالإنسان؟ لقد كان المنصور سياسياً ـ من وجهة نظر هؤلاء المتشدقين ـ والسياسة التي يقصدونها تعني استعمال الخداع ومختلف الحيل، وتعني البطش والتنكيل، وتعني

استغلال الآخرين لتحقيق مآربهم كما نرى المنصور قد استغل أبا مسلم للفتك بأعدائه، وقد نفّذ الأخير ما أريد منه، وبمجرد أن أراح الخليفة من خصومه ومناوئيه، برز نجمه وعلا كعبه تدريجياً حتى أصبح نِدّاً للمنصور نفسه فرأى فيه المنصور خطراً على حكومته، ففي إحدى السنين ذهب أبو مسلم إلى مكة على رأس جيش جرّار، وحينما عاد منها ووصل مدينة الري استدعاه المنصور قائلاً له: عندي معك شغل. لكن أبو مسلم لم يذهب، وكتب له مرّة ثانية وثالثة فلم يذهب أيضاً وأخيراً كتب له رسالة هدّده فيها. فتردد أبو مسلم بين الذهاب وعدمه، واستشار الكثيرين فأشاروا عليه بعدم الذهاب لوجود خطر عليه.. ولكن كما يقال اتتك بخائن رجلاه، فذهب وحده بناءً على أوامر المنصور نفسه فدخل عليه وسلّم معظّماً إيّاه، وبعد أن سأله المنصور عن أحواله، طفق يغيّر معه لهجته ويؤنّبه طارحاً عليه بعض الأسئلة منها: لماذا لم تنجز العمل الفلاني؟ ولماذا عصيتني في الأمر الفلاني وهكذا، ولمّا رأى أبو مسلم أنّه قد وقع في مأزق، وأنّ المنصور مصمّم على قتله، عرض عليه أن يعفو عنه ليقضي على أعدائه، أي: أعداء المنصور فقال له المنصور: لا عدوّ لي هذا اليوم أشدّ منك، وكان المنصور قد وضع خلف الباب عدداً من جلاوزته مع أسلحتهم وأوصاهم أنّه بمجرد أن يعطيهم إشارة متّفق عليها يهجموا على أبي مسلم ويقتلوه، وبينما كان مشغولاً في تعنيفه وتقريعه، أعطى تلك الإشارة، فهجم الجلاوزة على أبي مسلم وقطعوه إرباً إرباً، ثمّ لفوه في خرقة. نعم فإنّ المنصور ـ برأي هؤلاء ـ سياسي كبير، لأنه يعرف كيف يقضي على مناوئيه.

أمّا الإمام علي عليه السلام فإنهم ينتقدونه لأنه لم يتعامل مع الأحداث كتعامل المنصور مثلاً. يقولون: لماذا لم يداهن الإمام معاوية؟ ولماذا لم يكتب له كتاباً يستغفله فيه؟ ولماذا لم يتركه على حاله؟ وما هو السبب الذي دعاه أن لا يبقيه على السلطة ويخدعه بذلك ثم يستدعيه إلى مركز الخلافة ويقتله وفق خطّة مدبّرة؟ لماذا لم يكذب في سياسته ولم يفرّق بين أحد ولم يرشِ أحداً؟ ولماذا لم يعمل الإمام في بيت المال كما عمل معاوية؟ وأمثال ذلك من الأسئلة التي يثيرونها مدّعين أنّ نقض الإسلام يكمن في كونه متشدداً ولا ينسجم مع متطلبات العصر. وإذا ما أراد السياسي أن يعمل وفق الإسلام فلا يمكنه أن يكون سياسياً عندئذٍ.

وكما ذكرنا فإنّ الإسلام ما جاء إلّا ليكافح هذا اللون من السياسة، ويعمل كل ما في وسعه لخدمة البشرية وإسعادها، وهو ـ بلا شكّ ـ الحارس الأمين لها، ولو كان قد أبدى شيئاً من المرونة والتنازل فلا يعدو أن يكون إسلاماً، بل حيلة ومكراً.. إنّ الإسلام هو الحافظ الصحيح للأمور، وهو الحقيقة ذاتها، والعدالة نفسها. وأساساً فإنّ فلسفته في مثل تلك المواقف المذكورة ينبغي أن تكون قويّة متصلبة.

إن سياسة علي عليه السلام هي التي جعلت منه حاكماً على قلوب الناس قروناً عديدة. أنه دافع عن أفكاره في عصره، وظلت أفكاره بمثابة مبادىء ثابتة ودروس ذات مغزى في العالم، لهذا فإنّ منهجه صار عقيدة وإيماناً بين الناس، فلم يخسر في سياسته إذن، ولو كانت سياسته وهدفه أن يستعذب متاع أيام قلائل (كما كان معاوية الذي كان يصرّح بأنه غرق في نعم الدنيا ومباهجها) لقلنا أنه خسر، لكن بما أنه كان رجل إيمان وعقيدة وهدف فلم يندحر ولم يخسر أبداً. إذن من التوقعات الخاطئة التي ينتظرها هؤلاء فيما يخصّ الانسجام مع متطلبات العصر هي أن يتلّون السياسيّون بلون كلّ عصر، ويتّصفوا بالدهاء والمكر والخديعة كالثعلب الماكر مطلقين على ذلك اسم المرونة والذكاء والانسجام مع الزمان. ويتوقّعون من الإسلام أن يكون كذلك وأن يسمح لمعتنقيه بأن يكيّفوا أنفسهم مع الزمن مدّعين أنّ نقص الإسلام يكمن في عدم مرونته وانفتاحه على التطورات الحاصلة في كل عصر. وقد غاب عنهم أن من دواعي فخر الإسلام واعتزازه أنّه وقف بكلّ صلابة أمام هذه الأباطيل ولنا أن نسأل هؤلاء: أين تكمن عظمة الحسين عليه السلام؟ هذا الإمام الذي أخذ بمجامع القلوب، وخلّدته الدهور. أنّها تكمن في أنّه لم يكن متلّوناً انتهازيّاً، ولم يكن ماكراً مخادعاً، بل كان صادقاً نزيهاً عفيفاً في توجّهاته وممارساته، ولم يتأثّر بظروف عصره، كما لم ينتحل نحلة حكام عصره، فلم يكن أموياً، مثلاً عندما حكم معاوية أو ولده يزيد، وهذه قمّة النزاهة والصدق، ولم لا يكون ذلك؟ وهو لم يألف الوصوليّة والنفعية والانتهازية أساليب للإنسجام مع كل عصر! ولذلك عندما عرض عليه الوزغ الدنيء مروان أن يبايع يزيد، لم يفكّر بمصلحته الشخصية بل فكّر بمصلحة دينه ورسالته، وكانت لا تهمّه مصلحة أخرى غير هذه المصلحة وذلك لأنه الإمام الهادف المسؤول، ولذلك أجاب قائلاً: «على الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براعٍ مثل يزيد».

بين الإفراط والتفريط

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

إنّ إحدى الخصائص التي يتميز بها الدين الإسلامي هي الاعتدال. وقد أطلق القرآن الكريم على الأمة الإسلامية اسم الأمّة الوسط، وهذا التعبير في غايةٍ من الروعة والجمال. والأمّة المدربة على مفاهيم القرآن فكراً وممارسةً بعيدة كل البعد عن الإفراط والتفريط وعن التطرف وعدمه وعن الاتجاه شطر اليسار أو اليمين. والتربية القرآنية تؤكّد على الاعتدال في كلّ شيء دوماً وأبداً، علماً أن بحثنا حول مواكبة العصر والانسجام مع متطلباته ذو جانبين هما: جانب الإفراط، وجانب التفريط، ولعل بعض التيارات الفكرية التي ظهرت في العالم الإسلامي انطلقت في هذه النقطة بالذات حيث كان بعضها متشدداً متطرفاً في غير الموقع المناسب، في حين كان البعض الآخر مرناً معتدلاً في غير الموقع المناسب أيضاً، وأنا قد سمّيت ولا زلتُ أُسمّي مثل هذا اللون من التطرف جهلاً، ونقيضه جموداً وسأبين ذلك لكم.

وفي واقعنا المعاصر مثال حي وهو الحبيب بورقيبة الذي لا أدري كيف أُعبّر عنه؟ وما أوقحه وأصلفه من شخص! حيث يتطاول على أحكام الشريعة عندما يجن جنونه في كل عام ضدّ فريضة الصوم طالباً من الناس أن لا يصوموا، متذرّعاً أنّه يؤثّر على سير العمل بإضعاف قوّة العامل، مدبّجاً مزاعمه الواهية هذه بلون إسلامي حيث يقول: إن الإسلام يهتم بالعمل كثيراً، والعمل

---

(١) سورة البقرة: آية ١٤٣.

محترم جدّاً في الإسلام، وأمثال هذه التخرصات التي يتقولها لدعم توجهاته المحمومة.. نعم، وهو يقول: على العامل أن يعمل، وكل ما من شأنه الإخلال بالعمل أو إقلاله فهو مرفوض. وفي مقابل هذا الكلام يمكن القول: إن كل ما من شأنه تعزيز العمل وتوطيده فهو مرغوب ومستحسن، فمثلاً لو فرضنا أنّ الخمر يزيد من قدرة العامل، فعليه أن لا يصوم، ويتعاطى في كل يوم قنينة واحدة منه حتى تزداد قدرته على العمل!! [وينقل أنّ الوليد بن عبد الملك أو الوليد بن يزيد بن عبد الملك ذهب إلى المسجد لأداء صلاة الصبح، وكان ثملاً لكثرة ما احتسى من الخمر، ولا زالت آثار الخمر باديةً عليه فصلّى صلاة الصبح أربع ركعات، واقتدى به المأمومون وتابعوه، وبعد أن فرغ من الصلاة التفت إلى المصلّين قائلاً لهم: أنا في غاية الثمالة والسرور هذا اليوم فلو أردتم أن أُصلّي لكم أكثر، لفعلتُ!] أما بالنسبة إلى بورقيبة فإنّه ارتكب خطأً فادحاً حين اتخذ ذلك القرار، وخطأه ينطلق من تصوّره أن الإنسان كالآلة، وهو ليس إلّا ماكنة تعمل باستمرار للإنتاج وكلما استطعنا مضاعفة عمل تلك الماكنة كان أفضل، ويكون مثل الإنسان بهذا كمثل الحيوان الذي يستفاد منه للحمل، وليس له إلا ذلك، وكلما حمل أكثر كان أفضل.

وبناءً على مزاعم بورقيبة فلا يجب الصوم لأنه يؤثّر على سير العمل سلباً وقد غاب عن باله أنّ العمّال الصائمين صوماً حقيقياً يتضاعف عملهم عشرة أضعاف العمّال المفطرين، وذلك للقوّة الروحية التي يحملونها بين جوانحهم، تلك القوّة التي غفل عنها بورقيبة وأمثاله. ونحن نلاحظ أنّ كلّاَ منا يعيش وله ظروفه الخاصّة التي يجعل منها برنامجاً متّبعاً في حياته، فمثلاً ينبغي أن يتناول مقداراً معيّناً من الغذاء أو الخبز، فلو حدث خلل في هذا البرنامج فليس في مقدوره المشي أو يمشي مجهَداً، ولكن هل هذا هو قانون الحياة البشرية الحتمي بحيث لا يمكن معارضته؟ لا.. فنحن في ظل هذا البرنامج نكون أسرى الغذاء والبطن. ولو بدّل الإنسان برنامج حياته في غذائه بأن يأكل نصف ما كان يأكله فربّما تتضاعف طاقته ضعفين، ولعلّ إنساناً يأكل في اليوم لوزتين يتمتع بقوّة تضاهي قوّة من يتناول رطلاً واحداً من الغذاء يومياً. ولو عاد الإنسان إلى رشده وغيّر مسيرة حياته فسيصبح في وضع آخر ويتبدل برنامجه

تماماً. ولعلكم طالعتم الصحف الصادرة قبل مدّة حيث نقلت وكالات الأنباء أن بوذياً مرتاضاً وقف على أقدامه لمدة اثنتي عشرة سنة متواصلة دون أن يجلس أو ينام، وبعد هذه الفترة طهرت روحه كما يدّعي فجلس، وقد أُقيم حفل لتكريمه، وتوافد عليه الأطبّاء لإجراء الفحوصات عليه فوجدوه سليماً وفي صحة جيدة. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن قانون الحياة البشرية يتّخذ طابعاً آخر من خلال تغيير الظروف. ولا يخفى فإني ذكرت الحالات الاستثنائية لهذا القانون. وما ذكرتها إلّا كمثال أبرهن من خلاله أنّ في الإنسان طاقات كامنة وما أعظمها من طاقات! وأنه عرضة للتغيير.

ولو أخذنا الإمام علياً عليه السلام كمثال لاتّضحت الصورة جليّة لذي عينين عن عظمة هذا الرجل، وعظمة الطاقات الكامنة فيه.. ويتجسد ذلك في كتابه لواليه على البصرة عثمان بن حنيف إذ يقول: «ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه» بعد ذلك يقول: «وكأني بقائلكم يقول: إذا كان هذا قوت ابن أبي طالب فقد قعد به الضعف عن قتال الأقران ومنازلة الشجعان».

بعدها يجيب على هذا الافتراض جواباً عجيباً بقوله ـ سلام الله عليه ـ: «ألا وأنّ الشجرة البرية أصلب عوداً والروائع الخضرة أرقُّ جلوداً والنباتات البدوية أقوى وقوداً وأبطأ خموداً».

وكأنه يريد أن يقول: إن من يظن أن هذا هو القانون الطبيعي فهو على خطأ. نعم، فكلما اعتُني بالكائن الحي أياً كان إنساناً أو حيواناً أو نباتاً صار أضعف وأعجز وأكثر غنجاً ودلالاً، وكلما قل الاعتناء به وترك وحده في مواجهة المشاكل والمصاعب كان أقوى وأقدر. ولكم أن تقارنوا بين الأشجار الكائنة في الغابات أو على سفوح الجبال مع الأشجار الموجودة في البيوت، وبين النباتات البريّة ونباتات الغابات مع النباتات التي يتعاهدها البستاني بالرعاية دائماً..

وكذلك الإنسان إنه ليس بالشكل الذي يجب أن يأكل فيه ثلاث وجبات يومياً وإذا لم يأكل فإنه يمرض.. كلّا ليس هذا الشكل.. لندعه يواجه المصاعب حتى تقوى شوكته.

لو تصفحنا التاريخ لوجدنا الدروس والعبر.. كم كان عمر أمير

المؤمنين عليه السلام في حرب صفين والجمل والنهروان؟ كان عمره يناهز الستين.. أما نحن فما عندنا من قوّة الشباب فهي قبل سن الأربعين، أما بعد هذا السن فإنّ تلك القوّة تبدأ بالضعف والفتور، وإذا ما بلغنا الخمسين فإننا نصاب بالضعف والعجز إلى الحد الذي نشعر فيه بالشيخوخة، لكنّ علياً عليه السلام كان بنفس القوة في جميع مراحل عمره، فكما كان قوياً في سن الثلاثين كان كذلك في سن الستين، وإذا كان قد حارب عمرو بن عبد ود وهو شاب، فقد حارب كريز بن الصباح وهو شيخ دون أن تضعف قوّته أو تختلف عما كانت عليه.

لا تقولوا: إنّ عليّاً يختلف عن الآخرين أو أنّه كان نادرة الدنيا، فالآخرون هم أيضاً كانوا كذلك مثل مالك بن الأشتر النخعي، هذا الرجل العظيم كان شيخاً يناهز الستين أيضاً، وقد عرفته ميادين القتال شجاعاً لا يُضاهي، وأبدى من البسالة والشجاعة في صفين ما بهر الآخرين. ويحدّثنا التاريخ أنه قد تقابل مع عبد الله بن الزبير في حرب الجمل، وكان عبد الله شاباً في غاية الشجاعة، وقد تصاولا وتجاولا ونال أحدهما من الآخر ضرباً وطعناً إلى أن تكسرت سيوفهما، فتصارعا، ولما صرع مالك عبد الله، صرخ عبد الله مستغيثاً «اقتلوني ومالكاً» فجاء القوم يهرعون، وخلّصوا عبد الله من يد مالك. وبعد أن مرّت مدّة على هذه القضية التقى مالك بعائشة وهي خالة عبد الله، فعاتبته عائشة ولامته على ما صنع بابن اختها، فأقسم لها مالك أنه كان جائعاً في تلك اللحظات حيث لم يدخل الطعام فمه منذ ثلاثة أيام (وكان من الأشياء التي يعتبرونها عاراً هي أن يقتل الإنسان وتبقر بطنه فتخرج منها ما يستقذره الإنسان لهذا كانوا يأكلون قليلاً قبل الحرب جهد الإمكان) وأردف قائلاً: لو كنت قد أكلتُ شيئاً لما نجا ابن اختك مني. وينقل لنا التاريخ أن المسلمين شدّوا حجر المجاعة على بطونهم في غزوة الخندق، وقاتلوا بكل شهامة ورجولة. وليس هذا خارجاً عن قانون الفطرة والطبيعة.

إن فلسفة الصوم ـ من الناحية الجوهرية ـ هي أنه يحرر الإنسان من الترف والتنعم، ولعل الصائم يشعر بالضعف والفتور في اليوم الأول من أيام الصوم، وذلك لأنه يريد الانعتاق من قيود الترف والتنعم، ولكن في الأيام الأخيرة من الشهر يشعر أنه لا يختلف أبداً عن أيام فطره. وما أكثر تصوراتنا الخاطئة في

حدود قابلياتنا! وبعض الأشخاص يرفضون بشدّة معاذير الكثيرين من الذين لا يصومون بحجة أنهم مرضى. وهؤلاء يظنون أنهم إذا صاموا فإن الصوم يضعفهم، وبما أنه يضعفهم فهم لا يصومون.

وهل هناك حماقة أشد من قول القائل: إنّ الصوم يؤثّر على قوّة العمل، ويعمل على تقليلها؟ وهل الإنسان خلق ليعمل فقط؟ وهل هو حقّاً كالماكنة التي ينبغي أن تنتج أقصى ما يمكنها؟ وهل هو كالحيوان الذي خلق لحمل الأثقال؟ أليس له عقل؟ أليس له قلب وروح؟ ألا يحتاج هذا الإنسان إلى التقوى؟ هل هو يحتاج إلى العمل فقط؟ ألا يحتاج إلى الإنسانية؟ ألا يحتاج إلى تذليل الطبيعة الماردة؟ ألا يحتاج إلى كبح جماح شهواته؟ ألا يلزمه تعزيز إرادته العقلائية والإنسانية؟ وهل من الصحيح أن ينظر إلى كل شيء من منظار العمل والعمل فقط؟ اذهبوا إلى دوائر المرور والشرطة وانظروا إلى أي حد تنخفض إحصائيات الجرائم في شهر رمضان المبارك! وإلى أي حد تقل أعمال التخريب، والقمار، والشغب، والقتل، والإخلال بالأمن في هذا الشهر الشريف! وفي مقابل ذلك تزداد أعمال الخير وسائر الأعمال الإنسانية، وكم تسمو الإنسانية! وكم يتضاعف البر والإحسان! وكم تنشط صلة الأرحام!.

فعلينا إذاً أن نأخذ بنظر الاعتبار جميع هذه الفضائل ولا نفكر بالعمل والشغل فقط! نعم، فتلك التصرفات وأمثالها نسمّيها تطرفاً، ونسمّيها جهلاً، وينبغي وضع حدّ لها.. وما أجهل أولئك الذين يضعون تلك التصرفات والتقولات في قائمة متطلبات العصر، والإنسجام مع الظروف الموجودة، ومراعاة المستلزمات الزمنية وتطوراتها! وما أشدهم تطرفاً عندما يقولون: إن الناس كانوا يصومون في زمن النبي ﷺ لأنه لم تكن هناك حاجة إلى العمل، أما مجتمعنا اليوم فهو بحاجة ماسّة إلى العمل، إذن يختلف هذا الزمن عن زمن النبيّ ﷺ، ويتبع هذا الاختلاف تبديل في متطلبات الزمن ومستلزماته وعليه فيجب علينا رفع الصوم في هذا العصر!.

أما التفريط في العمل فهو على العكس إذ أنّ أصحابه يظهرون تزمتاً وتعنتاً وجموداً ويصرّون على قضايا يربأ الإسلام عن مثلها، فخطر الجمود لا يقل عن خطر الجهل.

إنّ في ديننا ما يكفي من الاعتدال والحمد لله، وفي إطار الإنسجام مع تطورات العصر ومتطلباته، فكما لا نقرّ تصرّفات بورقيبة وأمثاله التي تتطاول على الدين وتتلاعب بأحكامه بذريعة تبدل الزمن وتطور الأوضاع، فكذلك لا نقر التصرفات الأخرى التي تتذرع بمواضيع لا أساس لها في الدين باسم الدين، ويُصر أصحابها على أمور ما أنزل الله بها من سلطان فيقولون مثلاً: إن التلميذ المبتدىء الذي يريد أن يدرس يجب أن يبدأ درسه من جزء عمّ في القرآن حتى يصبح متعلّماً. ولا أدري فهل قال النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام بهذا؟ هل أكدوا على الطفل أن يبدأ من جزء عمّ حتماً؟.

هذا ـ واقعاً ـ عمل غير مستحسن لأنه لا يحفظ حرمة القرآن. ونحن قد طالعنا بأنفسنا ورأينا الآخرين. إنّ الأطفال الذين لا يراعون مسألة الطهارة والنظافة فكيف يراعون حرمة القرآن ويحفظون جزء عمّ؟ أنهم ـ بلا شكّ ـ يمزّقونه قطعة قطعة، ولكن علينا أيضاً أن نكون يقظين بأن لا يكون ترك هذا الجزء الشريف ذريعة بأن لا يتعلم الأطفال قراءة القرآن إذ ربما يصل الطالب حتى صفّه الأخير وقد تعلم كل الدروس ما عدا القرآن. فذلك جمود، وهذا جهل فلتكن الأمة الإسلامية معتدلة لا جاهلة ولا جامدة متحجرة وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام (اليمين والشمال مضلّة والطريق الوسطى هي الجادّة) فالنزوع نحو الاثنين خطأ كبير، فاستقيموا حتى تحقّقوا هدفكم، واطلبوا من الله أن يدلكم على الطريق المستقيم دائماً، وعزّ من قائل: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

الطريق الوسطى

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

إنّ من علامات المسلم تشخيصه الطريق الوسطى التي تكون وسطاً بين الإفراط والتفريط، والتطرف وعدمه. وقد وردت في هذا الصدد عبارة في حديث مشهور: «إن لنا في كل خلف عدولاً ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين».

وبعبارة أخرى: إنّهم يحولون دون وصول الضرر الصادر من الأصدقاء والأعداء معاً. فالضرر لا يصدر من الأعداء فقط إذ ربما يصدر من الأصدقاء فيكون خطره أكثر من ضرر الأعداء أنفسهم ونحن نناقش القسمين لنتمكن من تمييز الطريق الوسطى بالنسبة إلى إنسجام الإسلام مع متطلبات العصر، تطرف الأعداء من جهة، والصادر عن الأصدقاء من جهة أخرى. وقد ذكرتُ البارحة أنّ في قضية إنسجام الإسلام مع متطلبات العصر تيارين متضادّين، وكلاهما على خطأ، وهما موجودان على مر التاريخ الإسلامي، أحدهما: التيار المتطرف الذي جسّدته التصرفات غير المناسبة بالنسبة إلى الأحكام الدينية من خلال تصورات واهية وآراء هزيلة أسميناها «الجهل». والثاني: التّيار المتحجر المتزمت المناهض لروح الإسلام الذي مثّلته ممارسات المحبّين من أهل الاحتياط الذي أفضى احتياطهم إلى قصم ظهر الدين مائة بالمائة لأنه احتياط ساذج قاصر.. ولا ننكر وجود تيار وسط بين التيارين، ولكن بما أننا نروم

---

(١) سورة البقرة: آية ١٤٣.

تشخيص هذا التيار والاطلاع عليه بدقّة لهذا ينبغي التعرف بعمق وبصورة صحيحة على ذينك التيارين لتحقيق ما نروم إليه.

وذكرت في محاضرتي ليلة أمس مثالين حول التصرفات الصبيانيّة بشأن الأحكام الدينية التي يطلق عليها جزافاً اسم التحرر والتنوير الفكري، وربما أطلق عليها اسم الاجتهاد، وهي ليست كذلك لأن الحق يقتضي أن نسمّيها «الجهل» لا الاجتهاد. وهذا المثل ـ كما هو معلوم ـ يتعلق بأحد رؤساء الدول العربيّة وموقفه من الصوم.. وعلى أن أذكر أمثلة أخرى، علماً أن واجب كل مسلم الوقوف بشدّة مقابل هذه التيارات ومروجيّها. ومن الأسئلة التي توجّه إليّ باستمرار، ولا سيما عندما سافرتُ أخيراً إلى الأهواز للمشاركة في احتفال أقامته كليّة الزراعة بمناسبة النصف من شعبان حيث كانت هناك ندوتان للإجابة على الأسئلة المطروحة، سؤال حول الحكمة من تحريم لحم الخنزير، وهو سؤال سمعته مراراً. والسائل يطرحه بهذا الشكل: إن لحم الخنزير حرام، وهذا أمر حكيم للغاية، وكان الناس لا يعرفون لحم الخنزير في عصر صدر الإسلام، ولا يعرفون ما به من جرثومة أو ميكروب يطلق عليه (التريشين) الذي يُسبّب مضاعفات كثيرة لمن يتناوله، ففي ذلك العصر كان الناس لا يعرفون هذه الجرثومة، كما لم تكن هناك وسيلة للقضاء عليها، وإنما عرف النبيّ ﷺ هذه الحقيقة من خلال الوحي حيث أُمر أن يبلّغ الناس بعدم تناول لحم الخنزير، فحرمته إذاً بسبب وجود تلك الجرثومة في جسمه، أمّا اليوم فإنّ الاكتشافات العلمية الجبّارة التي تمّ إنجازها نبّهت الناس على وجود الجرثومة في لحم الخنزير، وعلّمتهم كيفية القضاء عليها وبناءً على هذا فإنّ العلّة التي كانت موجودة في تحريم لحم الخنزير قد انتفت هذا اليوم بسبب العلم.

إذن لو تيسر لنا أن نأكل لحم الخنزير هذا اليوم فلا يعد عملنا خلافاً للتعاليم الإسلامية! ولو كان النبيّ ﷺ حيّاً هذا اليوم وسألناه عن جواز أكله بعد القضاء على جرثومته لأجاز لنا ذلك، ولقال بأنّ نهيه السابق عن أكله هو عدم وجود الوسيلة التي تكفل القضاء عليه، أمّا اليوم إذ توفرت هذه الوسيلة فلا مانع من أكله. فذكرتُ هناك أن بعض مقدمات هذا الكلام صحيح تام وبعضها ناقص مبتور. وأنّ ما ذكر بشأن وجود الدليل لكل حكم من الأحكام

صحيح، وهو عين ما ذكره علماء الإسلام من أن لكل حكم شرعي حكمة خفيّة، وكما يقول علماء الفقه والأصول: إن الأحكام تابعة لسلسلة من المصالح والمفاسد الواقعية. أي إذ حرّم الإسلام شيئاً فلوجود مفسدة فيه، مادية كانت أم روحية، شخصية كانت أو اجتماعية، ففي كل الأحوال أن علّة التحريم وجود الضرر. وبعبارة أخرى. أن التحريم التعبدي لم يُشرّع اعتباطاً بل لوجود حكمة لا نعرفها. وهذا ما يتفق عليه علماء مدرسة أهل البيت جميعهم. أمّا علماء الجمهور كالأشاعرة فإنهم لا يقولون بهذا حيث لهم أفكارهم الخاصّة بهم، وهي بلا شكّ أفكار خاطئة قد أضرّت الإسلام والمسلمين كثيراً. وبما أنّ توحيدهم ناقص فإنهم يرون أنّ الله أرفع شأناً من أن يُشرّع حكماً لمصلحة معيّنة، وهذه الصفة لا تنطبق عليه بل تنطبق على الإنسان، لأن الله أرفع من ذلك كله، وحاشاه أن يأمر بشيء أو ينهى عنه لمصلحة معينة أو علّة محدّدة، علماً أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام قد سئلوا نفس السؤال حول صحّة تلك الاعتقادات، فأجابوا بالسلب ـ وكما هو معلوم ـ فإنّ عقيدتهم هي أنّ الله لا يشرّع أو يخلق شيئاً إلّا بحكمة ومصلحة، وتقتضي سنّة العدل الإلهي أن يكون عادلاً في التكوين، وفي التشريع، وعلى هذا الأساس اعتبر العدل الإلهي أن يكون عادلاً في التكوين، وفي التشريع، وعلى هذا الأساس اعتبر العدل أحد أصول الدين. أمّا من قال خلاف ذلك فهو على خطأ، وهم اليوم أَثَرٌ بعد عين علماً أنّ كافّة المسلمين من أبناء العامة هم من الأشاعرة لكنّهم تخلّوا عن هذا الاعتقاد، ولا يتحمّسون له الآن.

إذاً قولكم ـ أيها القائلون ـ أن الإسلام لم يحرّم شيئاً إلّا العلّة، صحيح، وأنا اتفق معكم فيه، إذ لم يحرّم أو يُنجّس لحم الكلب مثلاً إلّا لمصلحة، ولا بدّ من وجود شيء فيه يضر الإنسان اقتضى تحريمه، ولكن ليس من حقنا الخوض في تلك المصلحة أو العلّة، كما لا يمكننا التقصي عنها.

[إنّ الحديث الذي يتداول حول هذه الأشياء في واقعنا المعاصر هذا اليوم، لم يكن له وجود في عصر صدر الإسلام. ولكن هناك موضوع آخر ينبغي التنبه له وهو: أننا لو فرضنا أن مجتهداً يحصل عنده الاطمئنان بأنّ الإسلام قد حرّم لحم الخنزير بسبب وجود تلك الجرثومة التي تم اكتشافها هذا

اليوم، ويفتي بحلّية أكل لحمه، فإننا لا نعطيه هنا، ولا نتفق معه في فتواه إذ يجب أن يكون المجتهد متمرّساً، لأنه يمكن أن تكون في الشيء المحرّم عشرات الأخطار التي لم يكتشف العلم إلّا واحداً منها، ولا زالت بقيّة الأخطار على حالها].

فعلى سبيل المثال نجد أن العلم قد اكتشف مادة البنسلين، وبيّن فوائدها بالشكل الذي جعل الناس يقبلون عليها، وبعد عدّة سنين تبين أنّ في هذه المادة أضراراً، أو لا يُسمح بإعطائها لكلّ المرضى على الأقل، فالعلم هنا قد اكتشف جانباً من هذه المادة، وبقي الجانب الآخر منها غامضاً، فمتى يحصل الاطمئنان لدى المجتهد أن سبب تحريم الإسلام للحم الخنزير هو وجود تلك الجرثومة فقط؟ ولو قلنا أنه قد تعجل لأصبنا كبد الحقيقة، لأنه لو سئل فيما إذا كان يجزم بعدم اكتشاف العلم لشيء جديد آخر مضر في الخنزير بعد عشرين سنة، فما عساه أن يقول؟ وما يدريك لعلّ صفات بعض الحيوانات تكمن في لحومها بحيث إذا تناول أحد ذلك اللحم فإنّ تلك الصفات تنتقل إليه! ومن صفات الخنزير أنه قذر للغاية. [وورد في الحديث أنّ من الصفات المعنوية لهذا الحيوان أنه يذهب الغيرة]، ومن الطبيعي ـ كما تعلمون ـ أن لكل حيوان صفات معنوية تخصّهُ، فمثلاً يتصف الكلب بالوفاء في حين يفتقد الخنزير هذه الصفة، ولا تتوفر فيه أبداً، [وعندما سئل الإمام الرضا عليه السلام عن الحكمة من تحريم لحم الخنزير؛ أجاب «لأنه يذهب الغيرة» وهذا ما نلاحظه عند الأوروبيّين إذ بدت عليهم ـ بكل وضوح ـ أعراض تناول هذا اللحم] إذاً فالإنسان الذي يجزم بفلسفة الأحكام ولا يرى غيرها مصراً على أنها هي لا غير ناضج وغير واعٍ. . . ومثالنا على ذلك الخمر المحرّم في كافّة الشرائع السماوية، فربما يقول القائل: أنه قد حرّم لضرره على الكبد والقلب لكن التجارب أثبتت أن الإنسان لو تناول قليلاً منه فإنه ليس مضراً فحسب بل نافع ومفيد، وبناءً على هذا فقليله حلال وكثيره حرام. وهذا هو تخبط آخر، والمطلوب هو التأني في الحكم والتقويم بالنسبة إلى هذه المسائل وهناك بعض الأشخاص كانوا يقولون: إن الحكمة من تحريم الخمر هي لأنه يزيل العقل، ونحن عندنا استعداد إلى الحد الذي لو تناولنا أيّ مقدار منه فإنه لا يسكرنا،

فيكون ـ على هذا الأساس ـ حلالاً لنا وحراماً على غيرنا.. وهذا ـ لعمري ـ هو البعد الحقيقي عن جادّة الصواب إذ لعلّ هناك آلاف الحكم التي أدّت إلى تحريم الخمر ونحن غافلون عنها، أو لم ندركها لحد الآن، هذا أولاً، وثانياً: أنّ الشيء المحرّم ـ ولو لم يكن هناك ضرر في ذرّة واحدة من ذرّاته ـ يبقى محرّماً على الاطلاق، وينبغي ابتعاد الناس عنه.

القومية وأثرها:

وأود أن أضرب لكم مثالاً آخر وهو: بعد الحرب العالمية الأولى خطّط أرباب السياسة آنذاك على إثارة الحِسّ القومي لدى الشعوب لأسباب استعمارية خبيثة. وقدّم الرئيس الأميركي «توما ويلسون» مشروعاً يتكون من أربع عشرة فقرة إحداها: إثارة المشاعر القومية وتهييجها علماً أن فقرات هذا المشروع لم تخصّ الدول الإسلامية بل كانت تخص دول العالم ككل. وهذا المشروع يشبه مشروع أرسطو الذي قدّمه إلى الاسكندر عندما طلب منه الأخير ذلك بعدما قام بفتح العالم واكتساح أقطاره كالسيل الجارف فاستشاره في كيفية المحافظة على تلك الفتوحات التي وضع الاسكندر ـ من خلالها ـ جميع العالم تحت رايته، فقال له أرسطو: «فرّق تسد» أي إذا فتحت قطراً من الأقطار فمزّق شعبه تمزيقاً. وانتخب من بينهم أشخاصاً للحكومة، وحاول أن توقع بينهم الخصومة إذ يتنازعون فيما بينهم، ويناوىء أحدهم الآخر؛ فيكون اعتمادهم التام عليك فقط. وتستطيع ـ من خلال هذا الأسلوب ـ أن تفتح الأقطار واحداً بعد الآخر، وتخضعها لسيطرتك.

هذا التوجه نفسه قد وجد في الحرب العالمية الأولى، وكان المنظّر له «ويلسون» ويقضي هذا التوجه بتقوية الحس القومي وإثارة النعرات العنصرية والعرقية. فعلى سبيل المثال بالنسبة إلى الوطن الإسلامي الذي كانت شعوبه المختلفة تحت راية حكومة واحدة، فقد عمل أصحاب هذا التوجه على إثارة النعرة القومية لكل شعب من شعوبه، وذلك من أجل تفتيته.

ومن بين أقطار هذا الوطن الدولة العثمانية، وهي تركيا الحالية، وقد كانت إحدى دول العالم الكبيرة، وكانت الدول العربية تحت نفوذها. وما قام

به الخبثاء من المستعمرين هو تحريض بعض الشخصيات العربية لإشعارهم بضرورة الاعتزاز بقوميتهم والدفاع عنها ومناصرتها ضد الدولة العثمانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قاموا بتحريض مصطفى كمال أتاتورك بحشو دماغه بأنهم أتراك ولغتهم تركية، واستجاب هذا المعتوه، وقام بأعمال طائشة ضد الإسلام، فبدّل الحروف العربية باللاتينية، وركّز هو واتباعه على العنصرية والعرقيّة، واعتبر الدين مسألة ثانوية، وقضية فردية خاصة لا علاقة لها بالقضايا الاجتماعية وقد تم التصويت في المجلس على إلغاء الدين وعلمنة الدولة، وما ترتب من أثر على هذه الأعمال هو تقطيع أوصال العالم الإسلامي بفصل تركيا البلد المسلم عن بقية البلدان الإسلامية، ووصلت بهم الصلافة والوقاحة حدّاً أنهم قالوا: ليس لله تعالى لغة خاصّة، فلماذا تكون الصلاة باللغة العربية؟ لنصلّي بلغتنا التركية! ولا فرق في ذلك لأن الإسلام أراد من الناس أن يصلّوا بأيّة كيفية كانت، ولم يؤكد على كيفية محددة، ولغة معيّنة، فالمهم هو الصلاة وليس المهم لغة الصلاة، فلا تهم أية لغة كانت! ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فلا دليل يحتّم علينا أن نصلّي باللغة العربية!.

هذا لون من ألوان الطيش والتسرع؛ لأنه لو لم تكن للدين لغة خاصة به فلا يمكنه البقاء. ولا نعني مثلاً أن للإسلام ـ بالحرف الواحد ـ لغة خاصة به أي أن الإسلام لم يوجب على الناس أن تكون لغتهم في المحادثة عربية، كما لم يضع لغة خاصة ليتحدّث بها الناس فيما بينهم، ولم يفرض خطاً معيناً عليهم بحيث ينبغي على الناس ـ مثلاً ـ أن يكتبوا بالخط العربي فقط، وذلك لأنه ليس ديناً عنصرياً، فهو يخلو من هذه القيود... لكن لا ننكر القول: بأن الإسلام قد اختار لغة خاصة في ممارسة الأعمال الدينية، وذلك لتوحد بين جميع الناس تحت رايتها، وسواءً كان هذا العمل صالحاً أو لا باعتبار أن لشعوب الأمة الإسلامية لغات مختلفة، لكنه ـ على الأقل ـ يجعل تلك الشعوب متوحدة اللغة في حقل واحد من حقول أعمالها. وهذا نعم التوجه، لأنه يعمل على وحدة الجنس البشري، وأنها ـ حقاً ـ لخطوة نحو تلك الوحدة. ولو كان الإسلام قد كلّف الناس أن يتكلموا بلغة واحدة لما كان هذا التكليف عملياً، ولما كان حسناً؛ وذلك لأن لكل شعب لغته وآدابه الخاصة به والتي تمثل جزءاً من تراثه

وتراث البشرية جمعاء. وفي هذا الصدد علينا أن نحافظ على اللغة الفارسية وذلك لما فيها من جواهر نفيسة ومعطيات ثرّة وقيّمة فيها عظيم الخير والفائدة للإنسانية، ولا أقول هذا انطلاقاً من كوننا إيرانيين ونحمل الحسّ القومي بل أقوله من وحي حبّ الناس، وحبّ الخير لهم، والتعلق بالأشياء النفيسة لبني الإنسان. فكتاب الشاعر سعدي المعروف بـ «كلستان» يعدّ واحداً من ذخائر البشرية. وهناك فنٌّ من الفنون الشعرية في الأدب الفارسي يُعرف بـ «مثنوي» ويعتبر أحد الذخائر أيضاً. وفي اللغة العربية كذلك إذ لو استثنينا القرآن الكريم ونهج البلاغة والصحيفة السجادية حيث لكل منها مكانته الخاصّة بها، فإنّ كثيراً من الكتب العربية تعدّ جزءاً من ذخائر البشرية، وديوان ابن الفارض ـ مثلاً ـ واحد من هذه الذخائر.

إذاً لا يمكن أن يختار جميع الناس في العالم لغة واحدة لهم، ولكن نعمل جهد الإمكان على جعل اللغة الدينية لشعوب الأمة الإسلامية واحدة. وهذا ممكن علماً أنه لا يعني أنّ لغة الله تعالى ـ والعياذ بالله ـ عربية لأنه ـ جل شأنه ـ لا يحتاج إلى اللغة، وحتى لو لم نتكلم يعلم بنيّاتنا، ولكن كما قلت إن لهذا العمل فلسفة خاصّة به ينبغي المحافظة عليها.

وما ورد من توجهات وتصرفات معادية للإسلام يدلّل على قصور فكري بيّن، وكم من عالم يجعل أشياء كثيرة.

وفي هذا الصدد يقول الشاعر أبو نواس:

وقل لمن يدّعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

وهناك نكتة، أرى لزاماً عليّ أن ألفت إليها أنظاركم وهي: أنه ليس في مقدور كل لغة في العالم أن تعكس ـ تماماً ـ مفاهيم ومعاني لغة أخرى، إذ لكل لغة نكهتها الخاصّة بها. فلو اجتمع ـ مثلاً ـ كافة أدباء اللغة الفارسية لترجمة سورة الحمد ـ كما هي عليه ـ لما استطاعوا. وكذلك لو أراد شخص ما ترجمة اللغة الفارسية ـ بما توحيه من معنى وبما هي عليه من ظرافة ـ لما استطاع أيضاً، ولا أحد يقدر ـ مهما حاول ـ أن يترجم شعر الخيّام إلى لغة أخرى. وأتذكر أنني ألّفت كتاباً قام بتعريبه أحد الفضلاء، وعندما طالعتُ التعريب لم يدر في خلدي أنه هو نفس الشيء الذي كتبته. وتدلُّ الإحصائيّات

على أنك لو نقلت كلاماً إلى شخص، ونقله هو إلى شخص ثالث، والثالث إلى رابع، وهكذا إلى ثلاثين أو أربعين شخصاً، ونقل لك آخرهم ما قلته أنت من كلام للأول لوجدت أنه يختلف اختلافاً كبيراً عما قلته، ولما أشبهه أبداً وذلك نتيجة ما طرأت عليه من تغييرات، هذا بالنسبة إلى الكلام العادي الذي نقوله نحن فكيف بالدين؟.

إن إحدى ميزات الإسلام أن نصوصه محفوظة. القرآن الكريم محفوظ، الأدعية محفوظة، وعلينا نحن أن نحافظ على تلك النصوص.. وأنه لمنتهى الجهل والحماقة أن نفكّر تفكيراً ساذجاً بأنّ الله ليس له لغة خاصّة، فلهذا نترجم الصلاة من اللغة العربية إلى اللغات التي تتكلم بها الشعوب الأخرى. وهذا نموذج آخر يعكس الجهل والتصرفات الصبيانية التي تصطنع في الدين من قبل بعض الأشخاص الرعناء، وينبغي على العقلاء الصلحاء الوقوف بشدّة للحيلولة دون حدوث مثل هذه التصرفات.

العقل وطريق الاعتدال

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾(١).

كان بحثنا يدور في الليالي السابقة حول نقطة مهمة وهي وجوب الحذر من شيئين حتى نكون بمستوى ما يريده القرآن منّا. وهذان الشيئان هما: أولاً التطرف في التوجه، والتدخل اللّامسؤول، والممارسات الصبيانية، التي ذكرتُ أمثلتها في تلك الليالي، وسوف أذكر في هذه الليلة مثالاً آخر، ثانياً: الجمود، ويعني: التزمت في غير محله.

إنَّ المثال الذي أحببتُ أن أذكره يتعلق بقاعدة القياس الذي أخذ به أبو حنيفة في القرن الثاني. والجمهور من المسلمين كانوا يقلدون علماء زمانهم في المسائل الفقهية التي نقلد فيها علماءنا هذا اليوم، وكان عددهم كثيراً، ومن بينهم: سفيان الثوري، الحسن البصري وأمثالهم. والكثير منهم بل الأكثر كانوا من غير العرب لكن كان الناس يرجعون إليهم؛ وذلك بسبب تفوقهم العلمي، ودروسهم المتميزة على دروس الآخرين من جهة، وعظمة الإسلام الذي رسّخ المفهوم الإنساني العام في أذهان الناس من خلال إلغائه للفوارق القومية والعرقية، وجعل مقياس التفاضل على أساس التقوى والعمل والجهاد لا على أساس العرقية والقومية، من جهة أخرى. وكثير منهم كانوا من الموالي الذين اعتقوا فيما بعد، وبما أنهم كانوا من العلماء، لذلك أسّسوا حوزات للدراسة كان يحضرها الآخرون للاستفادة.

---

(١) سورة البقرة: آية ١٤٣.

ويحدّثنا التاريخ أن أهل مصر طلبوا من «عمر بن عبد العزيز» أن يرسل لهم ثلاثة من العلماء الفقهاء، فلبّى طلبهم وأرسل لهم ثلاثة: اثنين من الموالي العتقاء، وثالثهم من العرب.

فاعترض شخص من أهل مصر على الخليفة بسبب عدم إرساله عرب فقط أو على الأقل اثنين منهم من العرب. فأجاب الخليفة: بأن هذا ليس تقصيره، وذلك لعدم وجود الإكفاء بين العرب حتى يرسلهم، وإذا ما بلغ أحد منهم حدّاً من العلم والتأهيل ـ كالموالي ـ فإنه لا يبخل بإرساله.

إزداد عدد هؤلاء يوماً بعد يوم وأصبحت لهم منزلة مرموقة في دنيا المسلمين، وأحد هؤلاء: الطبري صاحب التاريخ، والتفسير المشهورين، فقد كان أحد الفقهاء الكبار في عصره، وكان له مقلّدون كثيرون. وكان المقلدون لا يعيرون أهمية أن يقلدوا الميّت أو الحيّ، وكثير منهم كانوا يقلّدون الميّت، وعندما يسئلون، كانوا يجيبون أنّهم يقلّدون مثلاً: سفيان الثوري، أو الطبري، أو أبا حنيفة، في حين كانت الفاصلة الزمنية بينهم وبين هؤلاء العلماء كبيرة، وتصل إلى ثلاثمائة أو أربعمائة سنة.

[ويتحدث التاريخ عن اقتراح طرح في مصر في القرن السابع الهجري زمن أحد ملوكها المعروف بالملك الظاهر واسمه بيبرس وعُمل به. ويقضي هذا الاقتراح تقليد أربعة من العلماء فقط واتّباعهم، وذلك لأن تشعب الفقه وكثرة أبوابه وتعدد العلماء كل ذلك جعل الناس في دوامةٍ من التخبط والتردد]، لهذا عقدت الاجتماعات الكثيرة، ونوقشت المقترحات المطروحة في تلك الاجتماعات، وبعد ذلك اتخذ قرار في زمن ذلك الملك يقضي بتقليد أربعة من العلماء فقط، ومنع تقليد غيرهم، وهؤلاء الأربعة هم: أبو حنيفة، مالك بن أنس، الشافعي، أحمد بن حنبل، علماً أنّ اثنين منهم من العرب، واثنين من الفرس.

وكان أبو حنيفة فارسيّ المحتد، كوفي الإقامة. ومنذ ذلك الوقت تم الاقتصار على هؤلاء الأربعة حتى يومنا هذا... ولو قدّر لمجتهد أن يبرز ويفتي، فيجب أن تكون فتواه في نطاق فتاوى الأربعة، وليس له أن يُفتي من عنده معارضاً فتاواهم، وبعبارة أخرى يعتبر فتاواهم هي النموذج الذي يقتدى،

والمثال الذي يُحتذى. وعلى هذا الأساس أُغلق باب الاجتهاد عند جمهور المسلمين. ولا يخفى فإنّ هؤلاء الأربعة لا يتفقون فيما بينهم في طرق الاستنباط، ولكلٍّ منهم رأيه الخاص به، وطريقته التي تعنيه.

فأبو حنيفة معروف بما يسمّى بالتفكير العقلي ولكن إلى حد التطرف، أي إذا أراد أن يفتي فإن أكثر فتاواه تعتمد على طريقة استدلاله العقلي بالشكل الذي قلّما يعتمد فيه على الأخبار والأحاديث. ويُنقل عنه قلة إعتماده على الحديث لاعتقاده أنّ الأحاديث الصحيحة قليلة، لكن لو عثر على حديث معتبر فإنه يأخذ به. وبما أنه لم يعتمد على الحديث فقد كان يتعثر في مدارك الأحكام ممّا يضطره ذلك إلى الاعتداد باستدلالاته الذهنية، والتشبث بها كقاعدة في قياس الأحكام، ولهذا عرف بالقياس إذ كان يستنبط الفتاوى والأحكام في ضوء قاعدة القياس. فالقياس أسلوب أبي حنيفة، ومركزه الكوفة.

أما مالك بن أنس وهو معاصره، فقد كان على خلاف رأي أبي حنيفة، ولم يعمل بالقياس ـ طيلة حياته ـ إلّا مرتين حتى يقال أنه لما دنت وفاته كان مضطرباً، وعندما سألوه عن السبب، قال: لأني أفتيت بالقياس مرتين. وكان مركز مالك في المدينة. وعرف عنه كثرة اعتماده على الحديث، وإذا عرضت له قضية ليس فيها حديث كان يرجع إلى سيرة الصحابة، وإذا لم يكن لها حكم في سيرتهم كان يرجع إلى سيرة التابعين. وله كتاب في الحديث عنوانه «الموطأ»، ألّفه في القرن الثاني الهجري.

كان هذان الإثنان معاصرين للإمام الصادق عليه السلام وبما أنّ مالكاً كان في المدينة فقد كان كثير التردد على الإمام، وكان يكنُّ له احتراماً فائقاً. ونقل أهل السنة عنه قوله: لم أر أفضل وأتقى وأشرف من جعفر بن محمد. ونقلوا عنه كذلك قوله: وهو ما نقله اتباع أهل البيت عليهم السلام أيضاً: «كنتُ احضر أحياناً عند جعفر بن محمد، وكان له سرير يتّكىء عليه، فيصر على أن يجلسني على سريره، ويظهر لي من الود والاحترام ما يسرني».

وهناك حديث معروف قد طرق أسماع الكثيرين منكم، وهو ما نقله مالك نفسه، يقول: رافقت الإمام الصادق عليه السلام مرة إلى مكة، فوصلنا مسجد الشجرة، وأحرمنا من هناك. ولما أراد الإمام أن يحرم ويلبّي كنتُ أنظر إليه

فرأيته قد تغير لونه، وأراد أن يقول شيئاً لكنه لم يقدر، وكأن صوته قد تكسر في حلقومه، وشمله من الخوف ما جعله على وشك السقوط من على دابته إلى الأرض، فدنوتُ منه، فعرفت أن ذلك لخوفه من الله. فقلتُ له: لا بدَّ لك من التلبية يابن رسول الله لأنه تكليف شرعي نقوم به، فقال: ألا تعلم ما معنى «لبيك»؟ أنّ معناها: أنا عبدك الذي أجاب دعوتك، ولو أجابني بقوله: لا لبّيك، فماذا أفعل؟ وأمّا أبو حنيفة فقد كان من تلاميذ الإمام الصادق عليه السلام، وكان مقيماً في العراق.

ومن العلماء الآخرين وأئمّة المذاهب المعروفين: الشافعي، وكان معتدلاً كما ينقل المؤرخون، وعاش في مرحلة متأخرة عن أبي حنيفة ومالك. وينقل أنه كان تلميذ تلميذ أبي حنيفة، ويبدو أنه تلميذ الإمام أبي يوسف. تتلمذ على يديه فترة في العراق، وتعلم منه فقه أبي حنيفة، وبعد ذلك درس عند مالك بن أنس. وكانت آراؤه واعتقاداته وسطاً بين الاثنين، فلم يعمل بالقياس كما عمل به أبو حنيفة، ولم يعارضه كما عارضه مالك. وسافر إلى مصر فقلده أهلها وعملوا بفتاواه، ومنذ ذلك العصر أصبح المصريون من الشافعية.

ومنهم أحمد بن حنبل، وهو بعد الثلاثة، وكان معاصراً للإمام الهادي عليه السلام تقريباً. وله كتاب مطبوع تحت عنوان «المسند». وكان أحمد بن حنبل أكثر من مالك في مخالفته للقياس والاستدلال الذهني، وفقهه جامدٌ للغاية لو صحّ التعبير، لكنه كان مستقيماً في سيرته.

وقد سجن مدّة مع أشخاص كثيرين من أتباعه، وجلدوا جميعاً، وذلك بسبب قولهم: إنّ القرآن غير مخلوق، ولم يتنازلوا أو يتراجعوا بل ظلّوا على عقيدتهم حتى جاء حاكم آخر فأطلق سراحهم. فخرج ابن حنبل من السجن معزّزاً مكرّماً، ووجد له شعبية منقطعة النظير بين الناس إلى الحد الذي - نقل المؤرخون - إنه لما مات شيّعه ثمانمائة ألف من الناس. ولا يخفى عليكم أن أبا حنيفة قد مات في سجن الخلفاء أيضاً، واعلموا - أيها الأخوة - إننا لا ننطلق من كوننا شيعة فنعرض عن قول الحقيقة ولا نذكر ما لهؤلاء من مواقف، كما لا نتصور أنّ هؤلاء كانوا ألعوبة بيد الخلفاء يوجّهونهم أينما شاؤوا. كلا، لم يكونوا كذلك بل كانوا متصلبين في

عقائدهم. وكم أراد الخلفاء من أبي حنيفة ـ وهو في السجن ـ أن يفتي بشرعية خلافة العباسيين فأبى! وكان يقول: إنّ الناس بايعوا بني الحسن ولم يبايعوا بني العباس، لهذا فإنّ تلك البيعة هي الصحيحة، أمّا بيعة العبّاسيّين فهي غير صحيحة، وتحمل الجلد في السجن، ولم يُفتِ أبداً بشرعية الخلافة العباسية. وكذلك مالك بن أنس ـ بدوره ـ سُجن وجُلد ولم يتنازل عن فتواه بالنسبة إلى الخلفاء، فهؤلاء من مفاخر الإسلام. وما أعظم الإسلام إذ أنّه لم يُربّ أبناءه ليكونوا ألعوبة بيد الخلفاء، كلّا وألف كلّا!.

إنّ فقه أحمد بن حنبل ـ كما ذكرنا ـ جامد للغاية. ولم يعمل بقياس العقل، في حين كانت مدرسة أبي حنيفة ترى ـ وبكل تطرف ـ أنّ الحجيّة للعقل ولا غير، وبلغ أبو حنيفة حدّاً في تعبده بالعقل يأباه العقل نفسه، ـ وكما قلنا ـ أنه كان قليل الرجوع إلى الأحاديث. ويمكن أن نعبّر عن قياسه أنه لون من ألوان حرية التعبير عن الرأي في أمور الدين.

وينقل عنه «أحمد أمين المصري» في كتابه «ضحى الإسلام» قصة تتعلق بقياسه فيقول: ذهب ذات يوم إلى الحلّاق ليحلق لحيته، وكانت قد ابيّضت بعض شعراتها، فأمر الحلّاق أن يلقط الشعر الأبيض من لحيته ظنّاً من أنّه لو لقطه فلا ينبت بعد ذلك مكانه، فقال له الحلّاق: إن لقطتها كثرت، قال: إذن إلقط السود حتى تكثر!! علماً أنّ من طبيعة الإنسان أنه لا يرغب أبداً في ابيضاض شعره لا سيما إذا كانت عنده زوجة شابّة! فماذا يعني عمل أبي حنيفة هذا؟.

[أنّه هو القياس بذاته. ومدرسة أبي حنيفة هي مدرسة القياس، وهذا القياس هو الذي كان يفضي إلى حصول ممارسات وتصرفات غير مناسبة في الدين، ولو كانت قد استمرت لتلقى الدين منها صفحات قوية، علماً أنه لم يعارض القياس أئمتنا فحسب، بل عارضه مالك، والشافعي بتطرف، وأحمد بن حنبل الذي كان لا يرى للعقل دوراً في المسائل الدينية واستنباطها].

مدرسة أهل البيت ومدرسة المذاهب الأربعة:

[ولو قُيض لأحد أن يتعرف ـ عن كثب ـ على المدارس الفقهية الكبرى لعامة المسلمين، ويرى ماذا قال أبو حنيفة، وما قال الآخرون، ثم يراجع ما

قاله أئمة أهل البيت ﷺ لوجد أنهم قد انتهجوا طريقاً يعتبر ـ بحق ـ مفخرة عظيمة في دنيا الإسلام، فلا برأي أبي حنيفة أخذوا، ولا رأي الآخرين انتهجوا. وهنا يكمن أحد أدلتنا على الإمامة.

فأئمتنا ﷺ حاربوا القياس بشدّة، وقولهم فيه مشهور: «الشريعة إذا قيست محقت» فلم يقولوا مثل ما قال أحمد بن حنبل: إن العقل لا دور له في الاستنباط، بل أعطوا للعقل دوره، لكن ذكروا أن القياس لا يمت للعقل بصلة. ولم يروا ما رآه الشافعي، ولم يوصدوا باب القياس ـ كلية ـ كما أوصده مالك. فنهجهم يتميز بالاستقلالية والأصالة، وحكموا للعقل بالأصالة أيضاً. ويقول علماء الحنفيّة بحجيّة الكتاب، والسُنّة، والإجماع، والقياس، ويقول علماء الحنابلة بحجيّة الكتاب، والسُنّة، والإجماع ولكن علماء الإماميّة يختلفون عنهم فهم يقولون بحجيّة الكتاب، والسُنّة، والإجماع، والعقل. والمقصود بالعقل هنا هو الطريق الوسط بين الجهل والجمود. ولو أخذنا به في استنباط الأحكام لعلمنا أنه حجّة الله تعالى. ونقل عن أحد الأئمة المعصومين ﷺ قوله: إنّ لله حجّتين: ظاهرة وباطنة، والعقل هو الحجّة الباطنة، وفي نفس الوقت نسفوا القياس بأن تكون له أدنى حجّة في الاستنباط (العقل حجّة وليس القياس كذلك)، ونعم ما أناروه لنا من سبيل بين جمود ابن حنبل في رفضه للعقل، وجهل أبي حنيفة في أخذه بالقياس. وهذا هو الاجتهاد بمعناه الحقيقي لكن لم يظل على حاله، لأنه ـ ويا للأسف ـ قد ظهرت بين اتباع أهل البيت تيّارات وقفت منه موقفاً سلبياً، وعلى رأس هذه التيارات: التيار الإخباري، الذي سأتعرض له فيما بعد. . . ويبقى العقل هو الطريق المتّبع عند الإمامية. وهو حجّة عندهم، بل هو حجّة الله ـ جلّ شأنه ـ لكن لا يعني هذا أن يسرح كيف يشاء بل له قانونه الذي لا يتعدّاه، وحدوده التي لا يتجاوزها، إذ لا يمكن اعتبار كل رأي حجّة بذريعة أنه صادر عن العقل. فبعضها يمكن اعتباره هكذا، وبعضها لا يمكن. فمن التي يمكن اعتبارها حجّة ـ مثلاً ـ ما يقوله العقل بضرورة اتباع العلم واليقين، وما لم يحصل العلم واليقين في الشيء فلا يُتّبع ذلك الشيء، وهذا هو ما ذكره القرآن أيضاً بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1].

---

(١) سورة الإسراء: آية ٣٦.

ويقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[1] وذلك لأنهم لا يتّبعون العقل ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[2] فالله ـ تعالى ـ جعل العقل بكيفية لا يسير معها وراء شيء من الأشياء ما لم يحصل له العلم واليقين به. والقرآن يرى قيادة العقل وريادته إعجازاً، ووضع له قوانين خاصّة به قبل أن يضع له ديكارت بعد عشرة قرون. ولو طالعنا قوانين ديكارت التي أثارت في العالم ضجّة يومذاك لوجدنا أنّها ما تزيد على ما جاء في القرآن شيئاً. فمن جملة ما قاله ديكارت على سبيل المثال أنّه إذا أراد أن يستخدم عقله، فأول قوانينه هو أنه ما لم يحصل له العلم بالشيء فلا يتّبعه، ويقول أيضاً: أنّي صمّمتُ على أن لا أحكم على شيء ولا أقوّمه من وحي التسرّع. ويستطرد قائلاً: إنه ينبغي على العقل قبل كل شيء، أن يحصل على الأدلّة الكافية حتى يحكم على الأشياء. أي: هل أنّ الأدلّة كافية أو لا؟ فمثلاً يرى داروين أن الإنسان من سلالة القرود (وهناك قرائن على كلامه) لكن بعض الغوغائيّين ـ ممن يعوزهم التأنيّ ـ أثاروا في العالم ضجّة زاعمين أنهم قد عثروا على أبي آدم! علماً أنّ داروين قد ذكر أنّ في العالم حلقة مفقودة، ممّا جعل بعض الماديين يقولون بأنّه قد تمّ العثور على تلك الحلقة المفقودة، فاتصلت بقيّة الحلقات مع بعضها البعض.

هذا هو التسرع بعينه. والطريق الوسط هو أن الإنسان يتخذ من العقل مصدراً ومرجعاً. أي: لا يتعجل في موضوع العقل وعمله، فلا يبدي رأياً في قضية من القضايا ما لم تكن واضحة عنده، ولا يجعل لميوله النفسية نصيباً في عقله، فالذات البشرية خادعة للعقل الإنساني إذ قد يريد الإنسان أن يحكم في قضيّة ما فتجرّه ذاته إلى الحكم من جانب واحد، والذات تُغفل العقل وتفقده توازنه.

يقول ديكارت: يجب أن نجعل للنفس حسابها في الحكم على الأشياء، وينبغي أن يكون لميولها نصيب في ذلك.

ومن الأشياء التي تضلّ العقل الإنساني وتضطرّه إلى الخطأ سيرة الماضين

---

(١) سورة الأنعام: آية ١١٦.

(٢) سورة الأنعام: آية ١١٦.

من السلف، وهذا موضوع مهم للغاية لا ينبغي الغفلة عنه. يقول فرانسيس بيكون في هذا الصدد: من الأشياء التي تخدع عقل الإنسان سيرة الأوائل في الأعصار الماضية.

ويعبّر عنهم بالأصنام فيقول: إن الأوائل كالأصنام تضل الإنسان وتخدعه إذ يرى الإنسان ما فعل أبواه فيفعل مثلهما. علماً أن سيرة السابقين لا تسمح للإنسان أن يفكّر بحرية، فيحول التفكير بها دون حريّة فكره. وكم أكّد القرآن الكريم على هذا الموضوع العجيب، وهو أول الكتب التي تحدثت عنه، وقد لاحظت ذلك بنفسي عندما وفّقني الله في وقت من الأوقات حيث تحرّيتُ القرآن كلَّهُ، فرأيتُ أنّه ما من نبيّ بعث إلى قومه إلّا قالوا له: أنت تدعونا أن نترك سيرة آبائنا، وتعمل ما تشاء. فكان جواب الأنبياء لهم أن يتركوا سيرة آبائهم، ولسان حالهم ـ كما ورد في القرآن ـ: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1] فانظروا ماذا يحكم العقل؟ ومن الأشياء الأخرى التي تجعل العقل يزلّ ويهفو: العظماء في كل عصر حيث يتأثر الناس بهم ويطيعونهم طاعةً عمياء. ويذكر القرآن الكريم فريقاً من الناس يساقون إلى جهنم ولسان حالهم يقول: ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾[2] ومن يكون هؤلاء الكبراء؟ أليس قد منّ الله عليك بالعقل ـ أيها الإنسان ـ وأرسل لك الأنبياء؟.

إنّ هدفي من وراء ما قلته هو أنّه يمكن تحصيل الاعتدال عن طريق العقل.. وأئمتنا هم الذين وضعوا حجر الأساس له، وإذا لم يسعنا أن نتّبعهم بشكل صحيح، فلأننا لا نستحقّ هذا الوسام العظيم، وتكون النتيجة إمّا أن ننحدر صوب الجهل، أو نتوقع في الجمود والعياذ بالله.. لكن أئمّتنا هم الّذين مهّدوا الطريق وكفى.. ودعاؤنا من الله أن يعرّفنا على حقائق القرآن أكثر فأكثر ويبصّرنا طريقهم.

---

(١) سورة البقرة: آية ١٧٠.

(٢) سورة الأحزاب: آية ٦٧.

الخوارج

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

ذكرتُ البارحة أنّنا لو سلكنا الطريق الذي مهّده أهل البيت عليهم السلام في مقابل الطرق الأخرى، لكُنّا في مناعة حصينة من الاثنين: الإفراط والتفريط. ودعمت حديثي بمثال حول المدارس الفقهية في الإسلام، فذكرتُ المدرسة الحنفية المبتنية على الاستدلالات الظنيّة كمثال على الإفراط، والمدرسة الحنبليّة على التفريط. أما المدرستان الأخريتان، أعني: المدرسة الشافعية، والمدرسة المالكية فلا تمثّلان الطريق الوسط.

هذه المدارس مجتمعة تمثّل تيّاراً معيّناً تنحصر نشاطاته في فروع الدين. وهناك تيار آخر سأُشير إليه، وبعد ذلك أدخل في الموضوع. وهذا التيار هو التيّار الذي يتعامل مع أصول الدين، فكما ظهرت مدارس مختلفة في الفروع، كذلك ظهرت في الأصول. وأشهر المدارس في أصول الدين مدرستان هما: مدرسة الأشاعرة، ومدرسة المعتزلة. وهاتان المدرستان تشبهان تلك المدارس السابقة في توجّهاتها، فمدرسة المعتزلة تمثّل الإفراط والتطرف، ومدرسة الأشاعرة تمثل التفريط والجهل بشكل غير طبيعي.

كان المعتزلة في عصرهم يُعرفون أنهم أصحاب الأفكار النيّرة المتحررة. وكانوا يظهرون بهذا المظهر فيبدر التطرّف في سلوكهم. وعلى سبيل المثال

(١) سورة البقرة: آية ١٤٣.

ينكرون وجود الجن في حين ورد ذكرهم في القرآن، وفيه سورة كاملة باسمهم تحكي عن وضعهم ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[(١)].

وبشكل عام فهم يرفضون كل ما يتعارض مع عقولهم القاصرة، بمعنى أنّه إذا عجزت عقولهم عن إدراك كنه الأشياء، وحلّ الإشكالات، فإنهم يسارعون إلى الإنكار فوراً.

أما الأشاعرة فإنهم على العكس تماماً إذ يرون كل شيء من خلال مفهومه المادّي، ويحملونه على هذا المفهوم، أي: أنهم يفسّرون كل شيء في ضوء معناه الحسّي الملموس. فمثلاً عندما نقول: جاء فلان، وقال شيئاً، فليس المقصود من المجيء مجيئه الاعتيادي ماشياً على قدميه، بل المقصود عقيدته وفكره. وجسّدوا التزمت والجمود بدرجة جعلتهم يفسّرون بعض الآيات القرآنية، التي تتحدث عن الباري تعالى على سبيل الاستعارة والمجاز، وكأنّها واقعية حقيقية. وعندما سُئل أحمد بن حنبل، وهو أشعري، عن معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ أجاب: «الكيفية مجهولة والسؤال بدعة» أي أن الله قد جلس على العرش، أما ما هو هذا العرش؟ وكيف جلس؟ فهذا ما لا سبيل لنا إلى معرفته.

مهلاً أيّها السيد الفقيه! فإن القرآن نفسه يصرّح أنّ الله ـ تعالى ـ ليس جسماً، وأنه محيط بكل شيء، ومع كل شيء، فكيف يكون له عرش يجلس عليه إذن؟ وهنا يقول: ليس من شأننا البحث عن الكيفية. وفي مقابل تطرف المعتزلة الذين يشككون في أمثال هذه المسائل، يقف الأشاعرة على نقيضهم، إذ يقولون: إن الله تعالى إذا قال: «﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾» فهذا يعني أنه يجيء يوم القيامة، وهم بهذا الاعتقاد يصوّرون الله ـ تعالى ـ كالإنسان تماماً. ولو اعترض عليهم أحد بقوله: إن هذا يتنافى مع العقل، فإنهم يجيبون: أنّ العقل لا حق له أن يتدخل في أمثال هذه القضايا.

وبين ذاك الموقف وهذا في أصول الدين، نرى لأئمة أهل البيت عليهم السلام

---

(١) سورة الجن: آية ١.

موقفاً آخر لا يتفق مع الاثنين حيث شقّوا طريقاً وسطاً، لا هو طريق الإفراط في غير محله، ولا طريق الجمود الأهوج.

أحببتُ أن أذكر في هذه الليلة أمثلة أخرى تتعلق بألوان الجمود والتزمت التي طرأت في التاريخ الإسلامي، والضربات الموجعة التي تلقاها الإسلام منها، وأول لونٍ من ألوان ذلك الجمود والتزمت يجسّده الخوارج، هذه الفرقة الضالّة التي طعنت الإسلام بضربةٍ قاسية ولا تمثّل ضربتهم فقط أنّهم انحرفوا وتمردوا وأفسدوا وارتكبوا الجرائم الدنيئة كقتلهم الأبرياء من أمثال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بل كانت ضربة شديدة عمّ شرها وشمل العالم الإسلامي. وبكلمة واحدة: أنهم كانوا جهلاء متنسكين. فمن المناسب أن نتعرض لهم ونذكر نبذة تاريخية عن حياتهم:

كان الخوارج من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام واشتركوا معه في حرب صفين استغرقت الحرب عدّة شهور كانت تتخللها هدنة بعض الأحيان، وذكر المؤرخون: أنّ مجموع ما استغرقته من الشهور كان أربعة عشر شهراً. ولمّا شرف أصحاب أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ على أعتاب النصر بعد شهور من القتال، وأوشك أن يكون الفتح لهم: دبّر عمرو بن العاص، وهو مستشار معاوية خطّة خبيثة مستغلاً وجود بعض الأدمغة المتحجرة، والعقول المتعنّتة بين أصحاب الإمام عليه السلام وهذه الخطّة هي خطة التحكيم ورفع المصاحف، علماً أنه في بداية لقاء الجيشين اقترح الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على معاوية أن ينازله وحده دون أن يحدث قتال بين الجيشين، فلم يستجب معاوية. فحدث القتال وكاد النصر أن يكون حليف الإمام وجيشه المظفر حيث لم يبق أمامهم إلّا إبادة الجيش الأموي الباغي إبادة كاملة، فادبرت تلك الخطّة المشؤومة حيث رفعت المصاحف بأمر عمرو بن العاص. ونادى مناد من الجيش الباغي موجهاً ندائه إلى جيش الإمام: إن بيننا وبينكم كتاب الله. ولما سمع أصحاب تلك الأدمغة المتعفنة النداء تركوا الحرب، فسادت الفوضى، وانفلت النظم والانضباط العسكري الذي كان مستتباً في أجواء الحرب، في حين أنّ مبادىء الحرب تقتضي أن يطيع الجنود أوامر قيادتهم سواء كانت كفوءة أو غير كفوءة. وقالوا عناداً ومكابرةً: إن الحرب قد انتهت والقرآن حكم بيننا وبين القوم.

في حين كان هناك فريق من المؤمنين المخلصين في جيش الإمام لم يعبأوا بما قيل وأدركوا أنّها خدعة، وعلى رأس هؤلاء: البطل المخلص مالك الأشتر ـ رضوان الله عليه ـ ولم يبالوا بذلك لأنهم علموا أن عدوهم على وشك الاندحار، فدبّر تلك الخطّة.

وأصروا على موقفهم في مواصلة الحرب، لكن تلك الثلّة المغرّر بها ذهبوا إلى الإمام عليه السلام وطلبوا منه أن يأمر مالكاً بالكفّ عن الحرب، لأنّ القرآن حكم بين الجيشين.

فأجابهم الإمام ـ صلوات الله عليه ـ إنها خدعة ومكيدة...، وأنّ معاوية لا يعتقد بالقرآن. فلم يتّعظوا، وأصروا على مكابرتهم إلى أن شعر عليه السلام أنّه سيندحر حتماً، فرضي بالتحكيم مكرهاً، وعندما قال لهم: أن معاوية لا يعتقد بالقرآن وليس من أهله: قالوا: وإن كان كذلك، فالقرآن الآن بيننا وبينهم. فقال عليه السلام: إنما أمرتكم بالحرب لأجل القرآن والقرآن له حرمته لكن «أنا القرآن» والقرآن الحقيقي الذي هو وحي من الله في قلبي، وهذا القرآن في متون الورق صامت، وله حرمته أيضاً، لكن ليس في مجال لا يقتضيه كهذا المجال، وإذا كان هناك عمل أهم فينبغي تقديمه عليه وهنا لا بدَّ من التفريق بين القرآن بحقيقته، وبين القرآن المكتوب على الورق! فلم يطرح القرآن على حقيقته، بل طرح القرآن المكتوب من أجل الخداع والتمويه. ولكن أنّى للعقول المتحجرة أن تعي هذه الحقيقة وتذعن لها؟.

وأصرّوا واستكبروا استكباراً، ولجوّا في طغيانهم وألحّوا على الإمام أن يأمر مالكاً بالتوقف عن القتال، إلى الحد الذي أصدر الإمام عليه السلام أمره إلى مالك أن يكف عن القتال، فأجابه مالك ولسان حالَه يقول: سيتحقق لنا النصر عاجلاً، فلنواصل القتال.

فقال هؤلاء الرعناء: كفر مالك. وهدّدوا الإمام إن لم يرجع مالك يقتلونه هو وشهروا عليه سيوفهم وهم ألوف قائلين له بنبرة هوجاء: إمّا يرجع مالك، وأما نقتلك! يا له من أمر «يستفرغ العجب»! أرأيتم ماذا يفعل الجمود؟ أرأيتم ماذا يفعل التعنت والتزمت والجهل؟ أرأيتم كيف أدّى ذلك التحجر دوره الخبيث إذ أُرغم الإمام أن يرسل على مالك مخبراً إيّاه: أن لو أردتَ حياتي، فارجع!؟.

فتوقفت الحرب، ونادى مناد: كتاب الله يحكم بيننا، فقال الإمام ـ سلام الله عليه ـ: على الرحب والسعة، فاقتُرح أن يُعيّن من كل طرف شخص ليكون حكماً، ويكون العمل بما يحكم به الحكمان، فاختار معاوية عمرو بن العاص، واختار أمير المؤمنين عبد الله بن عباس، فاعترض أولئك الأوباش على انتخاب ابن عباس بذريعة أنّه ابن عمّه، وقالوا: يجب أن يُختار شخص محايد، فنزل الإمام عند رغبتهم، واختار مالك الأشتر، فرفضوا أيضاً، وبعد ذلك قاموا هم بانتخاب شخص أهوج أحمق كانت ميوله ضد الإمام ألا وهو أبو موسى الأشعري. فتم التحكيم وانتهى بنتيجة مُخزية.

وبعد تلك النهاية الأليمة التي آلت لها معركة صفين تنبه الخوارج إلى قبح ما فعلوه، وفداحة الخطأ الذي ارتكبوه، لكنهم مرة أخرى قاموا بأسوأ ممّا فعلوه أول مرة إذ برّروا خطأهم الشنيع، فلم يذعنوا أنهم قد ارتكبوا خطأً فظيعاً من البداية إذ توقّفوا عن الحرب، ولم يعترفوا بخطأهم الآخر حين انتخبوا أبا موسى الأشعري، بل قالوا أنهم أخطأوا عندما قبلوا بالتحكيم والتحكيم كفر؛ لأنه تحكيم للبشر في الأمور في حين أنّ الحقيقة هي: «لا حكم إلّا الله» وكانوا يكررون دائماً أنهم اخطأوا وأن عملهم كان كفراً، وكان الواحد منهم يقول: «استغفر الله ربي وأتوب إليه» والأنكى من ذلك أنهم جاؤوا إلى الإمام فطلبوا منه أن يتوب، فأجابهم: أن التحكيم كان خطأً، وأنتم قبلتم به، لكنه لا يعني الكفر. فقالوا ـ من وحي العناد والحمق ـ: أنّ التحكيم كفر، وعليك أن تتوب. فلم يستجب الإمام لرغباتهم الرعناء، فقالوا: كفر والله الرجل، وأصدروا حكماً بارتداد الإمام، وبعدها تمردوا وخرجوا عليه، ولهذا سُمّوا بالخوارج، وتطاولوا بوضع أحكام خاصّة في أصول الدين وفروعه، واخترعوا فقهاً غريباً مغلقاً وبعيداً عن روح الدين وحقيقته، واعتقاداتهم الفقهية متحجرة للغاية إذ كفّروا جميع الفرق الإسلامية، وكفّروا مرتكب الكبيرة. وهكذا بقيّة فتاواهم، فكان ـ بحق ـ فقهاً متزمتاً مغلقاً مبهماً ولذلك انقرضوا ولم يبق لهم أثر، لأن فقههم لم يكن عملياً إذ ليس في مقدور المجتمع التمسك به، ومواصلة الحياة. علماً أنّ الخوارج كانوا موجودين في جميع فترات التاريخ الإسلامي، وعارضوا جميع الخلفاء والحكّام الذين جاؤوا فيما بعد. ولم يكن

رأيهم في عثمان سليماً حيث كانوا يقولون: إن النصف الأول من عمر عثمان كان حسناً، أما النصف الثاني فقد كان سيئاً. وكذلك رأيهم في الإمام حيث كانوا يقولون: إنه كان في البداية مؤمناً أما بعد قبوله بالتحكيم فقد كفر - والعياذ بالله -، وكانوا يرون معاوية أسوأ من عليّ عليه السلام، وهكذا كان رأيهم ببقية الخلفاء وتمردوا على جميعهم، وقاتلوهم إلى أن انقرضوا أخيراً.

إنّ الخوارج - على حد تعبير الإمام عليه السلام - لم يضمروا سوءاً في نيّاتهم، بل كان عندهم سوء فهم، وانحراف في تفسير الأشياء، وكانوا متزمتين متعنتين.

وللإمام وصية فيهم حيث يقول: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[1]. وهنا يقارن الإمام بينهم وبين أصحاب معاوية فيقول: إنهم يختلفون كثيراً عن أصحاب معاوية وذلك لأنهم يبحثون عن الحق لكنهم حمقى، أما أصحاب معاوية فإنهم على الباطل منذ بداية الأمر. وله أيضاً تعبير بشأنهم بعد حرب النهروان، وهو في غاية الروعة فيقول: «فإني فقأتُ عين الفتنة، ولم يكن ليجترىء عليها أحد غيري»[2].

ولو أردنا نحن أن نشكر الله - تعالى - على شيء فنشكره أننا لم نكن موجودين في عصر علي عليه السلام ولو كنا موجودين فلربما لم نكن بتلك الدرجة من الإيمان والعقيدة، ونوفق للثبات على نهج عليّ عليه السلام وقد نشترك معه في حرب الجمل أو في حرب صفين لكن لا تصدقوا أننا كنا نجرأ أن نشترك في حرب النهروان، وذلك لأنّ علياً عليه السلام قاتل أناساً قائمين الليل صائمين النهار، وجباههم متقرحة من كثرة سجودهم، فأي شخص يجرأ أن يقاتلهم؟.

إنّه عليٌّ دون سواه، وذلك لأنه عليه السلام لم يكن ينظر إلى الظاهر. ومع ذلك إنّه يقرّ أنّهم ليسوا من أهل الكذب والرياء، كما أنهم ليسوا من أهل النفاق، ولو كانوا كذلك لكان أمرهم أهون، لكن كان وجودهم يشكّل خطراً عظيماً على الإسلام أشد من خطر أعدائه أنفسهم، مع قيامهم في الليل وصيامهم في النهار. كانوا متزمتين للغاية، ولو لم يحاربهم عليٌّ بنفسه، ولو لم تكن

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٥٩.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ٩١.

شخصيته ومنزلته وإيمانه وزهده وتقواه، وكثرة النصوص النبوية التي قيلت في حقّه، لما تجرأ أي خليفة بعده على محاربتهم، ولما استطاع أي جندي المشاركة في قتالهم، ولكن بما أنّ علياً كان سبّاقاً في محاربة الخوارج، لهذا فقد هان أمرهم على من جاء بعده من الخلفاء حيث كانوا يتخذون من موقف الإمام إزاءهم ذريعة لهم في محاربتهم، وكانوا يقولون: لو أن قتال الخوارج خلاف الحق لما حاربهم علي بن أبي طالب.

وينقل أنّ الإمام عليه السلام كان ماراً في أحد أزقّة الكوفة ليلاً، ومعه أحد أصحابه، فسمعا صوتاً شجيّاً يأخذ بمجامع القلوب، وكان صاحب الصوت يتلو قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا...﴾[1] فاندهش صاحب الإمام، وتوقف مليّاً وهو يقول ما أسعد هذا الرجل! طوبى له! هنيئاً له! فالتفت إليه الإمام وهو يقول: رويداً رويداً، لا تغبطه على حاله هذا، وواصلا سيرهما، فمرّت مدّة من الزمان على تلك القضية إلى أن تحرك الخوارج في النهروان، واندحروا اندحاراً شديداً، فمرّ الإمام على قتلى الخوارج، ومن حسن الصدف أنّ صاحبه الذي كان معه في تلك الليلة كان موجوداً، ووصلا قريباً من أحد الأجساد، فأشار إليه الإمام: أنّ هذا المقتول هو الذي كان يتهجد في تلك الليلة، ويقرأ القرآن، وأنت غبطته، فانظر إليه الآن.

إن من اعتقادات الخوارج عقيدتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يرون أن لا ضرورة للتقية التي تعني استعمال الأسلوب التكتيكي في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونحن نقول: إننا ينبغي أن نعمل عقولنا في مثل هذه القضايا، ويجب أن نفكر بالفوائد والأضرار، إذ لو كانت فائدة عمل ما أكثر من ضرره فإننا لا نتوقف.

أمّا الخوارج فإنهم يقولون: يجب العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما كانت الأمور ومهما كلّفت، فترى أحدهم مثلاً يقف أمام الخليفة السفاك عبد الملك بن مروان وهو يعلم علم اليقين أن كلامه لا يؤثّر قيد أنملة

---

(١) سورة الزمر: آية ٩.

على الخليفة، ويعلم كذلك بأن كلامه ربّما يؤدّي إلى مقتله، وليس في ذلك فائدة، لكنه يشتمه بكل جرأة، فيقتل على أثر ذلك.

إنّ عليّاً عليه السلام هو العامل الأساس في انقراض الخوارج لأنهم لم يتصرفوا وفق ما يمليه الذوق السليم والمنطق الصحيح ولا سيما في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تتطلب الواقعية والموضوعية والمنطق الصائب.

إن أول تيار متزمت ظهر في دنيا الإسلام هو تيار الخوارج، وما أدراك ما الخوارج؟ وما فعلوه؟ ولو أردتم أن تعرفوا ماذا حلّ بالإسلام من جرّاء ذلك التزمت الأهوج، فانظروا لماذا قتل علي بن أبي طالب؟ وأحياناً نطرح هذا السؤال، وأحياناً أخرى نغيّر منطوقه فنقول: من قتله؟ فإذا قلنا: من قتله؟ فمن الواضح أن ابن ملجم قد قتله، وإذا قلنا: ما قتله؟ فعلينا أن نجيب: أن التزمت المتحجر هو الذي قتله!.

إنهم هم أنفسهم الذين كانوا يحيون الليل بالعبادة جاؤوا لقتل عليّ عليه السلام.. حقاً أنه لموقف مؤلم مؤثّر.. وما أعظم عليّ عليه السلام حيث كان يترحم عليهم لجهلهم! وكان يعطيهم حقوقهم من بيت المال، ومنحهم حرية الفكر والتعبير عن الرأي. وكل ذلك لم يروعهم عن غيّهم حتى تآمروا لقتل ثلاثة: أحدهم: علي بن أبي طالب. وأنتم على علم بتفاصيل تلك المؤامرة، ولم يفلح أولئك الثلاثة إلّا عبد الرحمن بن ملجم، علماً أنه أيضاً قد استعان بآخرين.

يقول ابن أبي الحديد: لو أردتم أن تعلموا ما الجهل؟ وما الجمود؟ فلاحظوا بدقة هذه النكتة: وهي: أن أولئك الثلاثة لما قرّروا قتل الإمام، ومعاوية، وعمرو بن العاص، وانتخبوا ليلة التاسع عشر من شهر رمضان لتنفيذ خطتهم، فإنهم قالوا «إنهم يريدون عبادة الله ويبتغون ثوابه، ولأنهم عازمون على تنفيذ عملٍ من أعمال الخير والبر، فالأفضل أن يقوموا بعملهم هذا في ليلة من اللّيالي العظيمة المباركة حتى يحصلوا على عظيم الأجر».

ونفّذوا ما لا ينبغي فعله في ليلة التاسع عشر من شهر رمضان المبارك.

عوامل تطهير الفكر الإسلامي

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[(١)].

أرأيتم كم يكون الماء المتفجر من العيون والينابيع صافياً زلالاً؟ لكنه بمجرد أن يجري في الجداول والأنهار، فإنّه قد يتلوث تدريجياً. وربما يكون هذا التلوث محسوساً، وربما لا يكون.

فالتلوث المحسوس يلاحظ عندما يكون التراب والطين داخل الماء، أو عندما يمرّ الماء على مكان فيه روث الحيوانات فيختلط معه شيء منه، فيتغير لونه. أما التلوث غير المحسوس فيمكن أن يكون في الماء لكنه غير قابل للمشاهدة، أي إذا أردت أن تنظر فيه تجده صافياً زلالاً وكأنه لم يختلف عنه عندما كان في العين أو الينبوع. ولكن عندما يغطس فيه أحد الأشخاص وهو مصاب بأحد الأمراض المُعدية ـ لا سمح الله ـ، ويشرب منه الناس فقد يُصابون بذلك المرض، في حين لا يُرى في الماء شيء، ولكن في الحقيقة هناك جراثيم صغيرة جداً لا تُرى بالعين المجرّدة إلّا بالمجهر، وهذه هي سبب تلويثه، ولا ننكر القول بأنّه يمكن تصفية هذا الماء الملوث بواسطة أجهزة التصفية الخاصة. وكما توجد هذه الحالة في الأمور المادية فهي كذلك موجودة في الأمور المعنوية. وبعبارة أخرى: إنّ المنهل الفكري الصافي الذي يكون نظيفاً وخالياً من الملوثات في البداية يمكن أن يتعرض ـ بسبب ملامسته التدريجية للمناهل الفكرية الأخرى، أو بسبب تلاقف الأيدي له على مرّ

(١) سورة البقرة: آية ١٤٣.

الأجيال - إلى تلوث محسوس تمكن ملاحظته، أو غير محسوس لا يدركه إلّا العلماء المختصّون وذلك لامتلاكهم المجاهر التي تمكنهم من رؤية ذلك التلوث وتشخيصه، وكما ذكرنا سابقاً فمثلما تتم تصفية الماء الملوث بواسطة الأجهزة الموجودة، فكذلك تتم تصفية الأفكار وتعقيمها.

إن أكبر تيار معنوي في العالم هو الإسلام، الإسلام الذي شقّ طريقه وغذّى الحياة، لنرى هل تعرض هذا التيّار الهادر الذي أخذ مجراه طيلة القرون الأربعة عشرة المنصرمة للتلوّث كما يتعرض الماء أو غيره من الأشياء؟ وإذا كان بالإمكان تلوثه فما هي الأحداث التي مرّت على العالم الإسلامي وأدّت إلى تلويث هذا الماء الصافي؟ وقبل أن أتعرض إلى هذا الموضوع، أودُّ أن أطرح عليكم نقطة تتعلق به.

إن عوام الناس ليسوا من أهل البحث والتحقيق، ولكن تجدهم دائماً في قلب الأحداث، إذ يحصون الأحداث المهمة التي لها أهميتها من منظور تاريخي، ولو سألت أكثرهم عن أهم الأحداث التي ظهرت في التاريخ الإسلامي فإن أول حدث مهم يتبادر إلى ذهنه هو حملة المغول ضد البلاد الإسلامية. والحق هو هذا. أنه حدث مهم، ومهم للغاية، لأنه كبّد المسلمين خسائر مادية ومعنوية جسيمة جداً. وكم قتل من الأبرياء في تلك الحملة المشؤومة! وكم أحرق من الكتب والمكتبات! وكم قتل من العلماء!.

إنّها حملةً وحشية همجية كلّفت المسلمين غالياً، وكانت بشكل يفوق التصور، وكم قتل من المسلمين فيها! وكم دُمّر من المدن! وقد دمّر المغول بعض المدن تدميراً لم يبقوا لها أثراً، ومن هذه المدن نيسابور التي صدرت الأوامر بقتل كل إنسان فيها، بل وإهلاك كل كائن حي.. هذه حادثة، وحادثة مهمّة، ولكن بقدر ما هي مهمّة فإنّها تدلل على نفسها بنفسها.. إنها تشبه التلويث المحسوس في الماء. ولكن هناك بعض الأحداث التي وقعت في دنيا المسلمين، وهي صغيرة جداً في ظاهرها كالميكروب الذي لا يرى إلّا بالمجهر لكن خطرها على الإسلام إن لم يكن أشد من خطر المغول فليس أقل منه.. وسأوافيكم بأمثلتها فيما بعد.

في البداية علينا أن نتحرى هل أن تلك الأحداث لها وجود أو لا؟ ومن

الطبيعي أنها لم تكن ممكنة إلى حدّ ما، ولكن إذا تجاوزنا ذلك الحد تكن ممكنة. وذلك الحد الذي لم تكن فيه ممكنة هو عندما نقول أن القرآن، وهو الكتاب السماوي المقدس، والعمود الفقري للإسلام، مصون ومحفوظ، ولم يستطع أحد أن ينال منه بالتحريف وغيره، كما لم يكن في مقدور آية قوة أن تتصرف وتتلاعب به كما يحلو لها. وما أعظم قوله تعالى في هذا الصدد: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1] فالله تعالى أنزل هذا القرآن ببلاغة فريدة، وفصاحة فذّة، وروح عالية بحيث كان يحفظ في الصدور منذ البداية، وبالإضافة إلى ذلك كان يكتب بأمر النبي الكريم ﷺ ورغم ذلك لم يقدر أحد من المسلمين الجهلاء أو من الأعداء الأذكياء أن يغيّر هذا الكتاب المقدّس ويبدّله. وهنا يتجلى موقعه كجهاز للتصفية. لكن لو تجاوزنا القرآن إلى غيره، فإن هذا الغير كان معرّضاً للتلوث كالسنة النبوية مثلاً، ودليلنا على هذا الكلام نأخذه من حديث النبي ﷺ نفسه الذي ذكرته كتب اتباع أهل البيت وعامة المسلمين، وهذا الحديث هو: «كثرت عليّ الكذّابة»[2] وقال كذلك: «. . . فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله عزّ وجلّ. . . فما وافق كتاب الله. . . فخذوا به، وما خالف. . . فاطرحوه»، فهذا ما قاله النبي ﷺ في حياته، والإسلام كان لا يزال في عنفوان مسيرته. والذي نستفيده هنا هو ظهور مجموعة من الكذابين في ذلك الزمان، ولعل عددهم لم يكن بتلك الكثرة علماً أن النبي ﷺ توقّع أن يزداد عددهم في العصور اللّاحقة، وقد ازداد فعلاً، لكن إذا كذب أحد في عصر النبيّ ﷺ فإنما يكذب إمّا لغرض شخصي أو لأمر تافه، ومن أجل أن يدعم كلامه كان يقول: سمعتُ من النبيّ هكذا. . أمّا في عصر ما بعد النبوّة فإن الكذب اتخذ طابعاً اجتماعياً، وكان وسيلة بيد أرباب السياسة حيث استغلّه الخلفاء ليصب في صالح سياستهم، وبذّروا من أجله الأموال الطائلة، وكانوا يبحثون عن المحدّثين من ذوي الإيمان الضعيف، ومن عبدة الدرهم والدينار، فيدفعون لهم ما شاؤوا من المال ليضعوا لهم حديثاً في موضوع معيّن يلتقي وتوجهاتهم.

---

(١) سورة الحجر: آية ٩.

(٢) الكافي: ج١، ص٦٢.

ويتحدث التاريخ عن نماذج من هذا اللون فضّلت المال البخس على دينها العزيز، ومن هذه النماذج (سمره بن جندب) الذي أعطاه معاوية ثمانية آلاف دينار ليقول: إني سمعتُ من النبيّ أن قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾(١) نزل في حق عبد الرحمن بن ملجم!.

وكان الخليفة العباسي «المهدي» وهو ابن المنصور وثالث الخلفاء معروفاً بزجر الطيور، ومن عاداته المشهورة عنه انشغاله بذلك، وكان يتسابق مع آخرين في ذلك المضمار، فجاءه أحد المحدّثين المتزلفين وأسمعه حديثاً مفترى إرضاءً لنزواته الشخصية، وهذا الحديث هو: «لا سبق إلّا في خفّ أو حافر أو طائر» فأضاف عبارة (أو طائر) من عنده ممّا راق المهدي ذلك فأعطاه ما شاء الله من المال.

فهذه الأحداث وأمثالها قد ظهرت في العالم الإسلامي بكثرة، وكان زمام المبادرة في وضع الحديث وجعله بيد اليهود، حيث بثوا أفكارهم ومعتقداتهم في وسط المسلمين من خلال الحديث، وكانوا بارعين جدّاً في النفاق إذ كانوا يظهرون الإسلام ويتزاورون مع المسلمين ويماشونهم لكن كانوا يروّجون أفكارهم بين المسلمين من خلال الحديث، وكانوا حاذقين محنكين في هذا العمل، ولا تخفى فإنّ المسيحيين والمانويين لهم باع أيضاً في هذا الحقل لكن اليهود كانوا أكثر منهم؟ وذاك لقابليتهم المدهشة في التظاهر إلى الحد الذي كان المسلمون يرونهم أكثر منهم إسلاماً، [وينقل عن يهودي أسلم وله بنت خطبها شاب يهودي كان قد أسلم أيضاً فلم يوافق على تزويجها منه، ولما سألوه عن السبب قال: عندما أسلمتُ كنت لا أرعوي عن الكذب مدة خمس عشرة سنة بعد إسلامي... فكيف أصدّق بهذا الشاب ولم يمر على إسلامه إلّا سبع سنين] فهذه وأمثالها هي الملوّثات التي تظهر في مجرى الأفكار فتلوثه، وللإسلام أجهزة تصفية خاصة مهمّتها تطهير ذلك المجرى من كل ألوان التلويث. وأول هذه الأجهزة هو القرآن الكريم، وما علينا إلّا أن نعرض عليه ما عندنا من كلام وحديث، والجهاز الثاني هو العقل الذي جعله القرآن حجّة.. وهناك أجهزة أخرى للتطهير والتصفية، ألا وهي أحاديث النبي ﷺ

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٠٧.

والأئمة عليهم السلام وسننهم المتواترة التي قد فرغ من قطعيتها ويقينيّتها، وليس هناك أدنى مجال للشك والشبهة فيها.

والآن على سبيل المثال لنعرف كيف كان الأئمة عليهم السلام يتعاملون مع القرآن الكريم كجهاز للتصفية؟ وهذا ما نستشفه من بعض الشواهد التاريخية، فقد ظهرت في زمن المأمون ـ مثلاً ـ نهضة علمية، وكان يعقد مجالس كثيرة للبحث والمناظرة، يشعر من وراءها باللذّة والبهجة وذلك لأنه كان عالماً ومن أهل المطالعة، وينقل عنه أنّه منح الحرية لكافة الأديان والمذاهب من أجل ممارسة شعائرها ونشاطاتها، وكانت مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع أصحاب الملل والنحل قد اتخذت طابعها من خلال تلك المجالس حيث كان المأمون مكثراً من عقد تلك المجالس ولا سيما فيما يخص عامة المسلمين واتباع أهل البيت، وقد ذكر القاضي «بهلول بهجت أفندي» التركي في كتابه القيّم للغاية «تشريح ومحاكمة»[1] الذي ترجم إلى الفارسية المناظرات التي كانت تجري بين المأمون وعلماء الجمهور حول الخلافة، وكان بعض الخلفاء يمهّدون لمناظرات الأئمّة مع غيرهم، وكان هشام بن الحكم يشترك في تلك المناظرات أحياناً، ومن هذه المناظرات مناظرة جرت بين الإمام الجواد، وهو لم يزل طفلاً، وبين يحيى بن أكثم.. (..... فقال له يحيى بن أكثم ما تقول يابن رسول الله في الخبر الذي روى: أنه نزل جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وقال: يا محمّد إن الله عزّ وجلّ يقرئك السلام ويقول لك سل أبا بكر، فهل عني راض فإني عنه راض؟.

فقال أبو جعفر عليه السلام: لست بمنكر فضل أبي بكر ولكن يجب على صاحب هذا الخبر أن يأخذ مثال الخبر الذي قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: قد كثرت عليّ الكذّابة وستكثر فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله عزّ وجلّ وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به، وما خالف... فاطرحوه وليس يوافق هذا الخبر كتاب الله.. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ

(١) وترجمته في العربية «التفصيل والمحاكمة».

حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾(١) فالله عزّ وجلّ خفى عليه رضاء أبي بكر من سخطه حتى سأل عن مكنون سرّه؟ هذا مستحيل في العقول.

قال يحيى: وقد روى أيضاً أن أبا بكر وعمر سيّدا كهول الجنّة فما تقول فيه؟ فقال عليه السلام: (وهذا الخبر محال أيضاً لأنّ أهل الجنة كلهم يكونون شباباً ولا يكون فيهم كهل وهذا الخبر وضعه بنو أميّة لمضادّة الخبر الذي قال رسول الله في الحسن والحسين بإنهما سيّدا شباب أهل الجنّة. . . .)(٢).

إذن القرآن الكريم مقياس عظيم للتقويم، وجهاز تصفية لكلّ الملوثات التي ظهرت على مرّ التاريخ، وهناك أشياء تبعث على سرورنا واغتباطنا، ومن هذه الأشياء مثلاً: لا أحد يستطيع أن يقول: إنّ دينكم ـ مهما كان في بدايته ـ فهو كبقية الأديان حيث مرّت أحداث في التاريخ أدّت إلى تشويه معالمه وتحريفه، كالذي حصل للدين الزرادشتي حيث لا يمكن الاطمئنان أبداً إلى الكتاب الأصلي لزرادشت، فماذا كان كتاب زرادشت الأصلي؟ وفي أيّ سنة كان يعيش زرادشت؟ وهكذا أثيرت كثير من علامات الشك والترديد حول حقيقته، وإلى بضع سنين متقدمة كان الشك يحوم حول حقيقة وجوده، ولا زال هناك قدر من الشك حوله، فهل هو شخصيّة اسطوريّة كرستم واسفنديار، أو شخصيّة واقعية؟ ولو فرضنا أنه كان ذا تعاليم صحيحة فإنّ من تعاليمه مثلاً: (الكلام الصالح، العمل الصالح، العقيدة الصالحة)، وهذه ليست تعاليم حقاً، لأن أقلّ ما يُقال عنها أنها ذكرت مجملةً وبشكل عام، ولا تحمل في طياتها أي معنى ومفهوم، وذلك أن كل إنسان يعتبر كلامه صالحاً، وعمله صالحاً، وعقيدته صالحةً.

انظروا إلى التوجهات الموجودة في عالمنا المعاصر، فالرأسمالية ـ مثلاً ـ ترى أنّ أقوالها وأفعالها وأفكارها صالحة، في حين ترى الشيوعية أنّ الصالح ما تعتقده هي فقط، وهكذا بقية المبادىء والأفكار في العالم، فالمنهج الذي يعتبر منهجاً حقيقيّاً في الحياة هو المنهج الذي لا يكتفي بقوله: «الكلام

---

(١) سورة ق: آية ١٦.

(٢) حلية الأبرار: (ج٢، ص٤٣٧ ـ ٤٣٩) نقلاً عن احتجاج الطوسي (رض).

الصالح، والعمل الصالح، والعقيدة الصالحة» بل عليه حينما يقول: الكلام الصالح، أن يوضّح أبعاد ذلك الكلام ومواصفاته، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العمل الصالح، والعقيدة الصالحة، ولو استقرأنا المسيحية واليهودية لوجدناهما على نفس الشاكلة، فالدين الوحيد الذي أثبت وجوده وبرهن على مبدئيته من دون أن تنال منه يد التلويث والتحريف شيئاً هو الدين الإسلامي، وقد ذكرتُ سرّ ذلك سلفاً علماً أني لا أقول أنه لم يظهر تيار ملوث في العالم الإسلامي، كلّا، ولكن كلما ظهر هناك تيار منحرف فإن وسائل التطهير الموجودة في الدين تعمل على تقويمه من الانحراف، وتصفيته من التلوث، وأولها: القرآن الكريم نفسه، وهو المعيار الأعلى في هذه العملية، ثم يأتي بعده ما تواتر من أحاديث عن النبي الأعظم ﷺ وتمّ التسليم بصحتها، وبالنسبة إلى اتباع أهل البيت فما تواتر عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين، وفرغ من قطعيتها، أقول: ما تواتر وما صح، لأن هناك بعض الأحاديث صحيحة ومتواترة من بين هذا الركام الهائل من الأحاديث المشكوكة والمريبة، وتعتبر تلك الأحاديث الصحيحة المتواترة حجة بالنسبة إلينا، ويمكن أن تكون معياراً يعتمد عليه في التشخيص، وهناك شيء آخر ـ لا مناص من ذكره ـ وهو: أن القرآن الكريم اعتبر العقل حجة منذ البداية، ولم يك موقف الإسلام من العقل سلبياً في يوم من الأيام، في حين هناك من المنحرفين المحسوبين على الإسلام من يرى خلاف ذلك، ولهم تعاليمهم الخاصة بهم، وهؤلاء لا يقيمون للعلم وزناً.

ومن هؤلاء: الوضيع «حسين علي البهاء» الذي تنسب إليه البهائية علماً أنه من الخطأ أن يعتبر الإنسان هذا الوضيع المنحرف في عداد رؤساء المذاهب والأديان، فمن أقواله مثلاً: أغمض عينيك لترى جمالي، واسدد أذنيك لتسمع كلامي!! يا للعجب العجاب! أيّ جمال هذا الذي لا يراه الإنسان إلّا أن يُغمض عينيه؟! وأيّ كلام هذا الذي لا يسمعه الإنسان إلّا أن يصم أذنيه؟!.

أما قرآننا العظيم فإنه يقول: افتح عينيك لترى جمالي، وافتح أذنيك لتسمع كلامي، وأطلق عقلك لتدرك حقائقي.. وكم يذمُّ أولئك الذين لا يستعملون عيونهم وآذانهم وعقولهم ويتظاهرون بالتسليم والتعبد الأحمق! وما أروع الأدب القرآني عندما يخاطب المسلمين بقوله: «يا أيُّها الناس» أو «يا أيّها

المؤمنون»! ولم يقل: «يا أغنام الله!» مثلاً، ليقصد على أنهم أغنام وما عليهم إلّا الانقياد والتسليم.

ومن مميزات هذا الكتاب العزيز أنه يفسّر التاريخ في ضوء المنطق العقلي، وعندما يذكر الصلاة، فإنه يذكر معها فلسفتها، وحينما يتحدث عن وجود الله، فإنّه يثبته بالمنطق الاستدلالي والعقلي، وعندما يتعرض للحديث عن بعض القضايا والأحداث، أو عن بعض الناس فإنّ نبرته تقطر ذوقاً وأدباً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[1] ويندر فيه أنّه يستعمل كلمات نابية، أو كلمات تشم منها رائحة الشتم والسباب ـ لو صحّ التعبير ـ ولو استعمل ذلك فإنه يستعمله بحق، وفي بعض المواطن ومن هذه المواطن مثلاً: عندما يتمرد الإنسان على عقله، هذا الحجة الناطقة ـ على حد تعبير الإمام الكاظم عليه السلام ـ ولا يستعمله في تعامله مع الحياة، فيقول: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

فالقرآن وغيره من المصادر السليمة المعتبرة هي المقاييس التي وضعها الإسلام تحت تصرفنا لنتمكن من الامتحان والاختبار، وما علينا إلّا أن نستقصي ما ظهر في التاريخ الإسلامي من تيّارات، وندقق فيها ملياً.

أنا حاولتُ جاهداً ـ في هذه الليلة ـ أن أؤدّي حقّ البحث في حديثي عن أجهزة التصفية والتعقيم التي يزخر بها إسلامنا العظيم، ولا أدري إلى أيّ مدى حالفني التوفيق والنجاح في ذلك، وارتأى أن تتعرفوا على هذه الحقيقة وهي: أنّ الإسلام لم يسلم من ظهور تيارات ملوّثة كانت ولا زالت تفعل فعلتها، ولو لم نتعرف على هذه التيارات، فما هي فائدة جهاز التصفية؟.

وهناك تيارات أخرى، إن لم تكن أخطر من التيار المغولي، فهي ليست بأقل منه، وحملة المغول كانت تمثل تلويثاً محسوساً، وهناك تلويث غير محسوس، وقد ذكرت أمثلة حول الاثنين، وفي البارحة تكلمت عن الخوارج، وقلت: إنّ تيارهم لم

---

(١) سورة الأعراف: آية ١٧٩.

(٢) سورة الأنفال: آية ٢٢.

يكن تياراً عسكرياً وانتهى، وإنما كان تياراً دينياً، عليه صبغة الدين، وقد ابتدعوا فقهاً من عندياتهم كان له تأثيره على فقه سائر الفرق الإسلامية.

وتكلّمتُ أيضاً عن التيار الأشعري، وقلتُ: إن عندهم اعتقاداً راسخاً عجيباً بالظاهر، واعتقادهم هذا بلاد حدود، وكانوا يقطعون بصحة كلّ حديث ينسب إلى النبيّ ﷺ وكانوا ينقلون كلّ عبارة مكتفين بظاهرها حتى لو كانت هناك ألف قرينة تقول بخلافها، كنتُ اطالع مرّةً الجزء الأولى من «تأريخ الآداب» لمؤلفه ادوارد براون، وكان يتكلم فيه عن تاريخ العقائد الإسلامية، وتعرض فيه إلى الأشاعرة، وذكر حديثاً نقل عن المستشرق الهولندي المعروف «راينهارت دوزي» الذي يحظى بمنزلة كبيرة على الصعيد العالمي، ومضمون هذا الحديث «أنكم سترون ربكم يوم القيامة كما رأيتموه في غزوة بدر» فتعجبتُ كأشد ما يكون العجب، واستوقفني هذا الحديث الغريب، فبحثت عنه، فلم أجده في كتب الحديث بل في كتب الكلام، هذا أولاً، وثانياً: نص الحديث هو: «أنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» فتصور هذا المستشرق أن المقصود من ليلة البدر، غزوة بدر! وبعد ذلك، لم أقف عند هذا الحد، بل بذلتُ جهدي للبحث عن صحّة هذا الحديث، وهل هو ثابت أو لا؟ فرأيت أنه غير موجود في كتب الإمامية بتاتاً، وقد ورد في كتب غيرهم من المسلمين بشكلٍ مغاير إذ أورده المتكلّمون بمنطوق آخر.. وقد عثرت عليه في أحد كتبهم: جاء شخص ذات يوم إلى النبي ﷺ وسأله قائلاً: كيف يمكن يا رسول الله أن يرى جميع الناس ربهم في آن واحد؟ فأجابه ﷺ: كما يرى جميعهم القمر في آن واحد، والقمر مخلوق، والله ـ تعالى ـ فوق جميع مخلوقاته، وهو مع جميع الناس.

فانظروا! ولاحظوا! كيف يُحرّف الحديث، ويتغير نصه عندما تتلاقفه الأيدي، ويكون في معرض التوجهات المريضة؟ وما أروع القرآن هنا! وما أعظمه جهازاً للتعقيم! وما أسرعه في إسعافنا، حين يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[1].

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

الأخبـاريـة

قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[(١)].

دار حديثنا ليلة أمس حول الرسالة الإسلامية المقدسة، وكيف أنها كانت صافية نظيفة في عنفوان بزوغها، وما إن وقعت في فخ التوجهات الموبوءة لمختلف الناس على مر القرون الأربعة عشر الماضية، سرت إليها عدوى التلويث، شئنا أم أبينا، ووصفناها بماء العين الصافية عندما يتدفق منها فإنه صاف ونظيف في بدايته، وما أن يكون في المجاري فإنه يتعرض إلى التلويث، وقلنا: إنّ للماء خاصيته حيث يمكن تعقيمه بمختلف الوسائل، وكذلك الإسلام فخاصيته: وجود أجهزة التصفية والتعقيم فيه، والتي تؤدي دورها في تعقيمه لدى الحاجة، وذكرنا القرآن كأول جهاز لتلك العملية، حيث أنه يتميز بمناعته ضد كل تغيير وتحريف، وتأتي السنّة النبوية الشريفة المتواترة والمقطوع بصحتها بعده كجهاز ثان يساهم في تلك العملية، ويأتي بعدها العقل الذي أولاه الإسلام عناية خاصة واعتبره حجّة، وإذا استعملنا هذه المقاييس الثلاثة فسنكون ذوي مناعةٍ ضدّ كل الهفوات والمثالب، وسنتمكن من استئصال كلّ ما طرأ في التاريخ من إعوجاج وانحراف.

لقد ظهرت في التاريخ الإسلامي تيارات متعددة كان لها قسط وافر في التأثير على أفكار المسلمين، وربما تأثرنا وتأثرتم بأحد التيارات الفكرية التي ظهرت منذ بضع سنين، وجرفنا ذلك التيار إلى حظيرته دون أن نشعر بأنّ هذا التيار لا يمتُّ بصلة إلى الإسلام، وإنما هو تيار مستورد وغريب، وأعجبني ما

---

(١) سورة الحشر: آية ٧.

ذكره أحد الكُتّاب العراقيين في أحد كتبه، وهو ممّن ألّف عدداً من الكتب قبل بضع سنين، ونالت كتبه شهرةً خاصّة، وذلك لعذوبة أسلوبها وجمال محتواها، ذكر هذا الكاتب أنه يرى كثيراً من الأحداث، وعليها بصمات معاوية، فهو يعتقد أن معاوية قد تمكن من إيجاد تيارات منحرفة لا زالت نتائجها المشؤومة حتى يومنا هذا مع أنّ تياره الذي اختلقه في حياته قد انقرض ولا مجال عندي الآن لمناقشة أفكار ذلك الكاتب، وإنما في نيّتي الحديث عن تيارات فكرية أخرى ومناقشتها.

قبل أربعة قرون تقريباً ظهرت بيننا نحن الإمامية فرقة باسم الفرقة الأخبارية، وهي في قبال «الأصولية» القائلة بالاجتهاد، وقد سيطرت على أفكار الناس ما قارب القرنين أو الثلاثة قرون، ولم تترك عملاً شنيعاً إلّا وارتكبته من إشعال حربٍ وقتل وأمثالهما، أما اليوم فإن عدد الأخباريين قليل جدّاً.

إن الأصوليين ـ ونحن منهم ـ يعتقدون بالاجتهاد والتقليد ويقولون: إن المكلف إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلّد، ويستحسنون التقليد ويجزمون بصحّته، أما الأخباريّون فإن ما يستهدفونه في حملتهم ضد الأصوليّين هو الاجتهاد والتقليد، فكانوا يقولون: إنّ الاجتهاد والتقليد بدعة، وردّ عليهم الأصوليون بقولهم: ماذا نعمل إذن؟ فأجابوا: علينا الرجوع إلى الأخبار الواردة مباشرة لأخذ ديننا منها، فواجههم الأصوليون وكانوا أصحاب كلام منطقي ورأي موضوعي إذ قالوا لهم: إنّ إبداء الرأي في المسائل الدينية يحتاج إلى تخصص، والإنسان يجب أن يكون دارساً وعالماً حتى يفتي في المسائل الدينية المختلفة، ومثله كمثل من يريد أن يشتغل في الطب فإنه يحتاج إلى علم وتخصص حتى يكون طبيباً، وهكذا الإفتاء فإنه يحتاج إلى علم وتخصص، وأجابهم الأخباريون: أنْ لا حاجة إلى الدرس، وأنّ الاجتهاد جاءنا من عامّة المسلمين من اتباع المذاهب الإسلامية الأخرى.

وقد شهدت طهران في عصر فتح علي شاه ظهور شخص يدعى الميرزا محمد الأخباري، أثيرت حوله ضجّة كبيرة، كان أصله من الهند، وأقام في نيسابور مدّة، ثم جاء إلى طهران بعدها سافر ـ وهو في أواخر حياته ـ لزيارة العتبات المقدّسة، فقتل هناك.

ولنا أن نتساءل: أين، ومتى ظهرت الفرقة الأخبارية؟.

لقد ظهرت هذه الفرقة لأوّل مرة على يد شخص يدعى ملا أمين الأستر آبادي، وكان يقيم في مكة والمدينة لسنين (طبعاً تاريخ هذا الرجل غامض لا سيما وضعه في تلك الفترة ومع من كانت علاقته؟ وبمن كان يلتقي؟) أسس هذا الرجل تلك الفرقة، ومع أنه كان شيعياً، لكن نجده يهاجم علماء الشيعة الكبار من أمثال الشيخ الطوسي والعلامة الحلي والمحقق الحلي، ويشتدّ هجومه على العلّامة الحلّي أكثر، لا لذنب إلّا لأنه قال: إن الأخبار التي بين أيدينا غير معتبرة، وقسّمها من حيث السند إلى أربعة أقسام: الأخبار الصحيحة، الموثّقة، الحسنة، الضعيفة.

فالصحيحة هي التي يكون جميع رواتها من الشيعة الموثقين، والموثّقة رواتها من غير الشيعة لكنهم موثّقون، أمّا الحسنة فرواتها من الشيعة لكن لم يثبت صدقهم، والضعيفة فرواتها غير موثّقين، أو على الأقل أحدهم غير موثّق، علماً أنّ التاريخ قد بيّن ـ إلى حدٍّ ما ـ أحوال الرواة (طبعاً هناك أفراد مجهولون أيضاً) والنتيجة هي: أنّنا لا نطمئن إلى جميع الأخبار التي بين أيدينا، وما علينا إلّا أن ندقّق في رواتها.

يقول الملا أمير الأسترآبادي: «إنّ العلّامة الحلي ـ بإنكاره للروايات والأحاديث ـ شتّت شملنا، وفرّق كلمتنا، وأنه قد أسقط كثيراً من رواياتنا، علماً أن كل ما عندنا من رواية فهو صحيح، ولو قلنا بضعف بعض الروايات، فإنّ هذا يعني إهانة للإمام الصادق! وهل يمكن أن تكون رواية واردة عن الإمام الصادق، وهي ضعيفة! لا سيما روايات الكتب الأربعة: الكافي للكليني، والتهذيب، والاستبصار للشيخ الطوسي، ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، فلو كانت الرواية مذكورة في هذه الكتب، فلا مجال للنقاش فيها». علماً أنّ المجتهدين هم الذين يقتفون أثر العلامة الحلي ويتبعونه في هذا الموضوع، ولا يخفى فإنّ الكافي أو الكتب الأخرى لا تخلو من الروايات الضعيفة، ولو نظر الإنسان في مضمون بعض الروايات الواردة في هذه المصادر، يجدها كلمات فارغة جوفاء ليس لها معنى، كما يجد أن سند بعضها ضعيف، وعلى سبيل المثال: كنتُ قبل فترة أطالع في

مسائل تتعلق بالربا، فرأيت رواية تذكر: أنّ شخصاً يدعى علي بن حديد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أنّ سلسبيل طلبت مني مائة ألف درهم على أن تُربحني عشرة آلاف فأقرضتها تسعين ألفاً وأبيعها ثوباً وشيّاً تقوم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم؟ قال: لابأس»[1] فهل هذه الرواية صحيحة باعتبار وجودها في الكافي؟ وصدفة طالعت كتاب التهذيب فعثرت على رواية أخرى أورد فيها الشيخ الطوسي اسم ذلك الرجل، وقال عنه: أنه مضّعف جدّاً، فهل نعتبر هذه الرواية صحيحة على أساس أنّ الكليني ذكرها في الكافي؟ كلا، لأن الذوق السليم يأبى قبول مثل هذه الروايات، ويا للأسف الشديد فإن كتب الحديث مشحونة بالروايات الموضوعة التي اختلقها بعض المغرضين المنحرفين استجابة لنزواتهم الشخصية، ومن هذه الروايات مثلاً ما ينقل عن جماعة أرادوا تعمير سقف الحرم النبوي الشريف في زمن الإمام الصادق عليه السلام، وحدث بينهم نزاع فيما لو رفع السقف، هل يجوز النظر إلى قبر النبي صلى الله عليه وآله من الأعلى أو لا؟ فقال أحدهم: يجوز، وقال الآخر: لا يجوز، وعندما سئل من قال بعدم الجواز عن السبب، قال: ربما أن النبي صلى الله عليه وآله يختلى مع إحدى زوجاته ونحن ننظر إليه!! يا للمهزلة! ويا للسخرية! أي كلام هذا؟ وهل يمكن لمسلم بسيط أن يقول هذا؟ وما يقول؟ يقول شيئاً مستحيلاً لا تصدّقه العقول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد حيي مرة أخرى، وهو يختلي بإحدى زوجاته!!.

وهل يقرّ أحد بصحّة هذه الرواية باعتبار أنها مذكورة في الكافي؟.

فالأخباريون يقولون: كل ما هو مذكور في الكافي صحيح، والمجتهدون يردون عليهم بقولهم: إنّ أمثال هذا الشخص المذكور في الرواية كثيرون ممّن يكذبون ويختلقون الأحاديث والروايات ولا يتورعون، وينقل التاريخ أنّ أبا الخطاب، هذا الشخص الملحد الوضّاع، قال قبل صلبه: «ولقد وضعت في أخباركم أربعة آلاف حديث» علماً أنه بلغ في وضعه للحديث حدّاً ساءت فيه سمعته كثيراً، وافتضح أمره.

---

(١) الكافي: ج٥، ص٣٠٥.

فالمجتهدون على حق عندما يقولون: إنّ التاريخ زاخر بالأحداث والتيارات المنحرفة، فكيف نطمئن إلى كل حديث منقول، ونسلّم به؟.

ونقل لنا المؤرخون عن يونس بن عبد الرحمن الذي كان من أعاظم صحابة الأئمة ﷺ، قوله: كنت أسعى أن أدوّن كافة الروايات المعتبرة وأنقلها للآخرين وبالفعل قد قمتُ بما عزمت عليه ودوّنت جميع الروايات حتى صارت كتاباً، ففكرت أن أعرضه على الإمام الرضا ﵇، وسنحت لي فرصة في وقت من الأوقات فجئت الإمام ومعي الكتاب، وعندما قدّمتُ له الكتاب، قلتُ: يابن رسول الله، هذا كتاب جمعتُ فيه كل الروايات المنقولة عن آبائك الطاهرين، فأخذه الإمام ونظر فيه، ورأيته قد شطب كثيراً من الروايات وقال: هذه روايات كاذبة، لكن الأخباريون لم يذعنوا بهذه الحقائق أبداً، ولم ينصاعوا لها مطلقاً.. وحدثت بينهم وبين الأصوليين مواجهة حادّة ونزاع عنيف، إنهم يجسّدون التزمت بكل معانيه، وليتهم اكتفوا به، فإنّ موقفهم من الأخبار والروايات يتّسم بالتعصب الأهوج، وقد طعنوا في ثلاثة من مصادر التشريع الإسلامي علماً أنّي ذكرت قبل ليالٍ أنّ مصادر التشريع عندنا أربعة هي: القرآن والسُنّة والإجماع، والعقل.

أما الأخباريّون فبسبب تعصبهم الشديد والمقيت، ومن أجل أن يُسقطوا المصادر الثلاثة الأخرى من حجّيتها اعترضوا على الإجماع متذرعين أنّه مفهوم سُنّي ويخصُّ السُنّة فقط، وبواسطته صار أبو بكر خليفة، وبه سلب الإمام عليّ حقّه، فكيف تقولون به؟.

هذا هو تذرع الأخباريين باعتراضهم على الإجماع، وهو اعتراض غير وارد وليس في محله، لأن المجتهدين لا يرون أنّ الخلافة بالإجماع، بل بالنصّ القطعي الوارد عن النبي ﷺ، وأمّا بالنسبة إلى أبي بكر فلم ينعقد الإجماع عليه، لأن الإجماع يعني اجتماع كل أهل الحل والعقد للبت في قضيّة من القضايا في حين نجد أنّ علياً والزبير وغيرهما لم يكونوا حاضرين، وإنما اجتمع عدد قليل من المسلمين في جو من الصخب، وقاموا بعملٍ أطلقوا عليه جزافاً اسم «الإجماع».

ولم يقف الأخباريون عند هذا الحد فاعترضوا على العقل قائلين: كيف

تقحمون العقل في أمر الدين؟ ولماذا كل هذا التشبث بالعقل وهو يخطىء آلاف المرّات؟ فالعقل ليس له أن يتدخل في أمر الدين، وعلى الإنسان أن يُخطّىء عقله، ولو رأينا حديثاً يوافق العقل فهو غير صحيح مهما كان العقل قوياً في حجّته، وما علينا إلّا إيقاف العقل عند حدّه.

وكلامهم هنا يشبه كلام المسيحيين حيث يقولون: لا حقّ للعقل أن يتدخل في أمر الدين، وأنّ الله هو عيسى وعيسى هو الله وكفى، وأنّ منشأ العالم هو الله الواحد، وفي نفس الوقت الذي هو فيه واحد، هو ثلاثة أيضاً، ولا أدري كيف يمكن أن يكون الله واحداً، ويكون ثلاثة في آن واحد؟ والعقل يرفض هذا المنطق السقيم لكنهم لا يقبلون بحكمه، ويقولون: ليس من حقه أن يتدخل في المواضيع الدينية.

وهكذا الأخباريون، كلما كان هناك استدلال عقلي في قضيّةٍ من القضايا، كانوا يرفضونه، وعنادهم للعقل أن لا حقّ له أن يتدخل، ولو أنهم قالوا: إنّ قدحاً من الشاي يمكن أن يستوعب ماء بحرٍ بكامله، واعتُرِضَ عليهم أن هذا لا يتصوره العقل ولا يصدّقه لرفضوه بقولهم: إن العقل ليس له أن يتدخل ويكون فضوليّاً، وبسبب عنادهم هذا وجهلهم وتعنتهم فقد استغلهم أعداء الإسلام من المحتالين النابهين إذ اختلقوا أحاديث وروايات كاذبة ووضعوها تحت تصرفهم، ووضع اليهود وغيرهم من المغرضين أحاديث كثيرة وقدّموها إليهم، فلم يعترضوا ولم يقولوا شيئاً لسذاجتهم وسطحيتهم وسرعة تصديقهم بالأمور.

ومن الأحاديث التي نقلوها مثلاً: حديث «سلسلة الحمار» وفيه: أن النبي ﷺ جاء ذات يوم والتقى بحمار. . . إلى آخر الحديث، فهؤلاء ـ واقعاً ـ وصمة عار في جبين الإسلام، ولولا وجود المجتهدين الأصوليين لحمّلوا المسلمين تبعات سيئة، ولصاروا ـ بأعمالهم ـ مصدر إزعاج لهم.

أما القرآن فكيف تعاملوا معه؟ وكيف أعرضوا عنه جانباً من أجل إثبات حجيّة الأخبار؟ إنهم لم يقولوا أنّ القرآن ليس كتاب الله، ولم يكن في وسعهم ذلك، بل قالوا: إنّ القرآن أسمى من أن يفهمه الناس العاديّون، ويتوقف فهمه على الأئمة عليهم السلام فهم وحدهم يفهمونه، وقد نزل لكي يفهمه الأئمة فقط وكفى. .

ونقول: لننظر ماذا جاء في أخبار الأئمة، علماً أنّ الأخباريين يقولون ـ كما يعبّر المجتهدون ـ أن ظواهر القرآن ليست حجة، فمثلاً لو قال القرآن: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ...﴾[١] فهذا يعني أن شرب الخمر حرام، وكذلك لعب القمار، أمّا الأخباريون فيقولون: كلّا، ينبغي أن نرجع إلى الأخبار، لنرى هل جاء فيها أن شرب الخمر ولعب القمار حرام أو لا؟ ويردفون توجيههم بقولهم: إنّنا لسنا المخاطبين بالقرآن.. وبأقوالهم هذه أفقدوا القرآن هيبته ومكانته وحجيّته لدى الناس وذلك لكي يرسّخوا في أذهانهم أن المصدر الوحيد الذي يجب الرجوع إليه هو الأخبار والروايات، ولا حاجة بنا إلى الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد يعني إعمال الفكر وتحكيم لرأي، في حين أنّ المعنى الأصلي للاجتهاد هو أن ننظر ماذا يقول القرآن، وأيّ الأحاديث صحيحة وأي منها ضعيفة، وأن نستعمل العقل لننظر ماذا يعطي من رأي، ولنفهم هل هناك إجماع عند علماء الشيعة أو لا.. هذا هو الاجتهاد أما الأخباريون فيقولون: اتركوا هذا الكلام جانباً.. وما عليكم إلّا بالأخبار! وما أدراك ما الأخبار؟ إذ أنّ فيها الغث والسمين، وفيها ما فيها مما يفقد القرآن مكانته أحياناً! وقد يجيء أحدهم فيدّعي بأنّ سورة الحمد التي نقرأها في الصلاة هي ليست بهذا الشكل، بل لها شكل آخر! فمثلاً نحن نقرأ في السورة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ في حين جاء في الحديث ـ على حد زعمهم ـ «صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» لهذا ينبغي أن نقرأ طبق الصورة التي ذكرها الحديث!.

وهكذا كانوا يتلاعبون في القرآن تحريفاً وتبديلاً حتى اكتمل عندهم قرآن خاص يلتقي وتوجهاتهم فصمّموا على طبعه قبل بضع سنين، وبدأوا فعلاً بالطبع، عندها أعلم المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردي بخبرهم فبادر فوراً إلى إيقاف طبعه، وأمر بمصادرته ورميه في البحر.

والويل لنا لو كان قد طبع قرآنهم ووقع بيد اليهود والنصارى.. فماذا

(١) سورة المائدة: آية ٩٠.

يقولون؟ سيشمتون بنا ويقولون: كيف يدّعي المسلمون أن قرآنهم غير محرّف، وها هو قرآن جديد قد ألّفوه، ويختلف كثيراً عن القرآن الذي بأيديهم الآن؟.

قبل سنين كان أحد طلبة العلوم الدينية يدرس في قم، وكانت الصفة البارزة عليه هي الوضاعة والرذالة، وكنت أرى الكثيرين يبتعدون عنه، ووصل في دراسته حتى (المطول) ثم ترك الدراسة، وبعد ذلك سمعنا أنّه في مدينة (آبادة) التابعة لشيراز وكان قد عقد في تلك المدينة مناظرات مع شخص آخر....

فهذا وأمثاله طعنوا الإسلام في الصميم.. وكم تجرأ الأخباريون على القرآن وقالوا: ليس له أي اعتبار.. أنهم لم يقولوا: لا تقرأوا القرآن، بل قالوا: اقرأوه وقبّلوه لكن إيّاكم أن تتعلموه.. وهذه ضربة ماحقة جدّاً للعالم الإسلامي ولا سيما لخطّ أهل البيت، وقد وصلت حدّتها درجةً أخافت علماء الإمامية على القرآن فانبروا إلى تفسيره، وكان الإخباريون يخشون من تفسيره.

هذا هو التيار الإخباري وتعصبه الأحمق اللامحدود الذي جعل أصحابه يعتبرون الصحيح والضعيف من الأحاديث على حدٍّ سواء، أنّه تيار فكري خطر ظهر في دنيا الإسلام، وتمخض عن جمود فكري لا زلنا نعاني من تبعاته إذ سرت عدواه إلى أوساطنا.

كنتُ مرّةً عند المرحوم السيد البروجردي ـ أعلى الله مقامه ـ وهو في بروجرد، فسمعتُ منه كلاماً لم اسمعه من أحد لحدّ الآن، وكم تأسّفت على عدم سؤالي عنه.

كان كلامه يدور حول الإخباريين، وكان يحلّل الجذور التاريخية لظهور تيارهم الفكري، وناقش احتمالاً حول خلفيات ظهوره، فقال: إني أظن أنّ المدرسة الأخبارية في الشرق انبثقت عن المدرسة المادية في الغرب، وذلك أن ظهور الأخباريين تزامن مع ظهور جمع من الغربيين يقولون بالفلسفة الحسيّة حيث أنهم أنكروا العقل كمصدر للمعرفة، وقالوا

أننا لا نعتقد إلَّا بما نشاهده أو ما نعرفه من خلال التجربة، فهم أنصار الحس ومعارضوا العقل.

وكان هذا في وقت كانت العلاقات قوية جدّاً بين إيران الصفوية والدول الأوروبية، وكذلك ظهرت عندنا في نفس تلك الفترة نهضة تندّد بالعقل وتدينه، ولكن ليست بالشكل الغربي المادي، بل بشكل تأييد للأخبار، وقالوا: ليس للعقل حقّ أن يتدخل في الدين بتاتاً.

ويا للأسف فقد تركت هذه الأفكار آثاراً كثيرةً علينا.

الحركة الدستورية المشروطة

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[١].

لقد أشرنا في الليلتين الماضيتين إلى تيارين فكريين ظهرا في التاريخ الإسلامي وقلنا أنّ كليهما يجسّدان التعنت والتزمت، وأحد هذين التيارين هو: تيار الخوارج الذي يمثّل الجمود الفكري في عصره، وقد ظهروا على المسرح السياسي بعد تبّنيهم لفكرة التحكيم وقولهم: إنّ التحكيم هو من أجل تعيين الخليفة، لا من أجل حل الخلاف بين شخصين، كلاهما يدّعي الخلافة، ولو كان كذلك فهو يتعارض مع حكم الإسلام حيث يقول القرآن: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ في حين هم أنفسهم تبنوا فكرة التحكيم في البداية، وبعد ذلك خطّأوا أنفسهم، ولم يكتفوا بذلك بل أجبروا علياً عليه السلام أن يقبل بالتحكيم، ثمّ خطّأوه أيضاً قائلين: إن التحكيم كفر، وطالبين من الإمام عليه السلام أن يتوب لأنهم قد تابوا! وأجابهم الإمام عليه السلام ما مضمونه: لقد كان التحكيم خطأً أنتم ارتكبتموه ولا ذنب لي أنا بَيْدَ أنّه في كل الأحوال لم يكن كفراً، ولم أرتكب أنا خطأً، هذا بالنسبة إلى الخوارج.

أما التيار الثاني فهو التيّار الإخباري، ويشبه تيّار الخوارج إلى حدّ بعيد، وقد ذكرت في حديثي عنهم وجود اختلافات كثيرة بين منهجهم ومنهج المجتهدين، وقلتُ: إننا لو أردنا أن نتعرف على اللبنة الأساسية للحسّ الإخباري، فإنّ الجمود هو تلك اللبنة، ويتجلى هذا الجمود من خلال موقفهم من الاجتهاد ورؤيتهم له كإبداء رأي أو إعمال فكر، أو تحليل، أو بعبارة

---

(١) سورة الأنعام: آية ٥٧.

أخرى: اقحام العقل في الأحكام الدينية، وهذا غير صحيح ـ على حدّ زعمهم ـ.

ويتجسد جمودهم أيضاً من خلال هفواتهم الفكرية بشأن القرآن حيث قالوا: إنه ليس للفهم والمعرفة، وليس من حقّنا الرجوع إليه مباشرة، لأنّه خاصٌّ بالأئمّة، وما علينا إلّا الرجوع إلى إخبارهم ورواياتهم.

وهناك تيار ثالث أتعرض له في هذه الليلة، ويرتبط بعصرنا هذا، وهذا التيار هو تيار «الحركة الدستورية» التي ظهرت في إيران، وأدّت إلى تقسيم الشعب الإيراني إلى قسمين: قسم يؤيّد النظام الاستبدادي، وقسم يؤيّد النظام الدستوري، وانقسم السياسيون على أنفسهم، كما انقسم علماء الدين أيضاً، علماً أنّ انقسام العلماء قد طال العلماء الكبار، فانتفض فريق منهم لتأييد الحركة الدستورية بكل تحمّس، في حين عارضها فريق آخر قد بلغت معارضتهم حدّاً كانوا لا يرون أصحاب الفريق المؤيد للحركة من علماء وفضلاء ومدرّسين وطلّاب، إلّا أعداءً لهم، ولو سمعوا أنّ أحد الطلبة من أنصار الحركة الدستورية فإنهم يقطعون راتبه الشهري، واستفحل الخلاف بين الفريقين حتى وصل ذروته في تكفير أحدهما الآخر وتفسيقه، فكانت فتنة كبيرة في الوسط العلمائي، لأن الخلاف لم يكن بين السيإسيين العلمانيين وعلماء الدين حيث يؤيد العلمانيّون مثلاً فكرةً من الأفكار، في حين يعارضها العلماء، بل الخلاف كان بين العلماء أنفسهم في موقفهم من الحركة الدستورية، وهذه هي الطامّة الكبرى، والفتنة العظمى.

وقبل البدء في البحث أود أنْ أذكّر بنكتة لا بدّ منها:

وفي الحركة الدستورية موضوعان، يهمُّنا أحدهما دون الآخر، وهذا الموضوع هو: ما هي العوامل التي أدّت إلى ظهور الحركة الدستورية، وتأييدها من الناحية الاجتماعية والسياسة؟ وما هي العوامل (العوامل السياسية الخارجية) التي أدّت إلى معارضتها؟.

لا شكّ أنّ الدول الكبرى هذا اليوم، كان لها موقف من الحركة الدستورية والاستبداد، وبعبارة أخرى: كانت إحدى هذه الدول تؤيّد الحركة الدستورية، وتسعى إلى تركيزها أكثر، في حين كانت دولة أخرى تؤيّد الاستبداد

وتدعمه ليقف بوجه الحركة الدستورية، ولو تساءلنا: لماذا تتخذ هذه المواقف؟ لعرفنا أنّ الدولة التي كانت تؤيّد الحركة الدستورية، كانت تنوي فرض سياستها على إيران، وهذا ما تحقق بالفعل، وكذلك في المقابل حيث الدولة التي كانت تعارض الحركة، كانت معارضتها بسبب النفوذ الذي كانت تتمتع به داخل إيران، وكانت ترمي إلى الوقوف بوجه نفوذ الدولة المنافسة لها، ولهذا السبب كان هناك بعض الأشخاص يعارضون الحركة الدستورية لأنهم كانوا يرونها صنيعة الآيادي الأجنبية، كما كانوا على قناعة بأنّ الحركة ليست حركة دستورية بمعنى الكلمة بل هي حركة مشبوهة وضعت السياسة الأجنبية فيها أصابعها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأشخاص الذين عارضوا الاستبداد، فإنهم عارضوه لاطّلاعهم على من يقف وراءه من الأجانب، وتقديرهم لما ينجم عنه من أضرار. [ولا يخفى فإنّ الروس كانوا وراء النظام الاستبدادي، والإنجليز وراء النظام الدستوري، وهذا ليس محل بحثنا] و[ممّن عارض الاستبداد وأيّد الحركة الدستورية تأييداً قويّاً، المرحوم الآخوند الخراساني]، وفي حدود اطّلاعي فإن هذا العالم الكبير من أعاظم علماء الإمامية، ولم يضارعه أحدٌ من الشيعة في التدريس، وكان ما يقارب الألف ومائتي طالب يحضرون درسه، وبين هؤلاء ثلاثمائة أو أكثر من المجتهدين، وكان على درجة عالية من الإيمان والتقوى، وموقفه في تأييد الحركة الدستورية كان نابعاً من حسن نيّة، وليس هناك أدنى شك في ذلك، ولكن إن قال أحد: أنا أُعارض الحركة الدستورية فلا يعني هذا أنّه يُخطّىء المرحوم الآخوند ـ رضوان الله عليه ـ.

[وكان على رأس معارضي الحركة الدستوريّة فقيه كبير من فقهاء الإمامية هو المرحوم السيد كاظم اليزدي الطباطبائي الذي كان أحد الأحدين في الفقاهة]، فلو جاء أحد وقال: إنه يؤيّد الحركة الدستورية فلا يعني هذا أنه يخطّىء المرحوم السيد اليزدي ـ طاب ثراه ـ، لأن السيّد اليزدي عندما عارض الحركة الدستورية فربما كان يعلم أنّ وراءها يداً أجنبية، فتكون نتائجها غير طيّبة، فالموضوع إذن ليس موضوع استصواب العلماء الكبار أو تخطئتهم، وذلك لوجود توجهات وعوامل كثيرة تكتنفه.

ولو كانت الحركة الدستورية أو الحركة الاستبدادية قضية علمية لأمكن

الكلام فيها ومناقشتها، لكنها كانت قضية قد ساهمت عوامل كثيرة جداً في تأييدها أو معارضتها بحيث لا يمكن الحكم عليها أو تقويمها بسهولة، ولسنا في صدد الحديث عن تلك العوامل أو عن المؤيدين والمعارضين [وتفيد القرائن أنّ الذين عارضوا النظام الدستوري كانوا يقولون أنّ هذا النظام المراد تطبيقه هو غير النظام الذي يتحدثون عنه، فهو ليس نظامه دستورياً شرعياً كما سوف لا يكون كذلك، ومن هؤلاء: المرحوم الشيخ فضل الله نوري].

وهكذا فقد ظهرت الحركة الدستورية محفوفة بالملابسات، وتمخضت عن أحداث دامية مُرّة قتل فيها علماء مجتهدون من أمثال الشيخ «فضل الله نوري» الذي صلب على أعواد المشانق، وهذا حدث في غاية من الفداحة حيث كان المرحوم «نوري» رجلاً عظيماً، وكان مجتهداً مسلّماً باجتهاده، وعلى حد ما سمعتُ فقد كان في غاية النزاهة والعدالة والتقوى.

إنّنا عندما ندرس الحركة الدستورية، ننطلق من زاوية أُخرى خاصّة، أي أننا نجرّدها من العوامل الخارجية، ومن كون إيران كانت مستعدة لتقبلها أو غير مستعدة، ونفرض أنّ المكان هو غير إيران، والزمان هو غير زماننا، وبعبارة أخرى: نفرض أنّ الحركة كانت في دولة إسلامية أخرى وأنّ شعب تلك الدولة مستعد، ويفهم مغزى الحركة، لأنّ كثيراً من الناس كانوا آنذاك لا يعرفون معنى الحركة الدستورية حيث كان المبلّغون لها يطرقون أبواب الناس ويقولون لهم: هل تعلمون ما معنى الحركة الدستورية؟ ويردفون: فلو صارت دولتنا دستوريةً فإنّ الخبز والكباب يأتيكم وأنتم جالسون! أو أنّ أحد السُذّج كان يقول: يا للعجب! هل تريدون أن تأتي لنا السيّدة «مشروطة»[1] وتحكمنا؟.

وهكذا كان الاختلاف في فهم الحركة وتفسيرها واستيعابها، فلا الذي كان يعمل لأجلها يُدرك مغزاها، ولا الذي يعارضها يعي ما عليه أن يعمل، فعدم استعداد الشعب يعني عدم فهمه وتقويمه الصحيح للأمور، ولو عُدنا إلى فرضيتنا، وقلنا: لو كانت الحركة في دولةٍ شعبها واعٍ ومدرك، وليست هناك

(١) وتعني بالعربية: الحركة الدستوريّة، (المترجم).

عوامل خارجية تؤثّر على الحركة، كما أنّ النوايا طيّبةً، فهل الحركة في ذاتها ـ كحركة دستورية ـ منسجمة مع الشريعة الإسلامية أو لا؟.

وهذه إحدى القضايا التي ينبغي دراستها، حتى لا يبقى تيار الجمود والجهل يحوم حولها بغموض.

إنّ البعض يحكم على الحركة الدستورية أنّها ضدّ الإسلام، وحكم هذا البعض حكم مجرد بعيد عن تأثير العوامل الخارجية علماً أنّ قصدهم من الضدّية هو أنّ الدين الإسلامي لا يلتقي وتوجهات الحركة، ولا بدَّ لهم إذن أن يقولوا أنّه يلتقي والاستبداد، أو على الأقل التقاؤه مع الاستبداد أكثر من التقائه مع الحركة الدستورية.

لماذا كل هذا التخبط؟ لا بدّ أنّه ناتج من عدم تحديد معنى الحركة الدستورية فلا يمكن إذاً الخوض في نقاش هذه الحركة وكل ما رافقها من أحداث وتوجهات ما لم تُحدّد بشكل دقيق، [فالحركة الدستورية تعني أنّ الدولة بحاجة إلى جملةٍ من الإجراءات والقرارات لتسيير أمورها، وبعبارة أخرى: أنها بحاجة إلى حكومة تدير شؤونها كحاجة المؤسسة الثقافية أو الشركة التجارية إلى مدير يكون مسؤولاً عنها، أو هيئة إدارية تتولى مسؤوليتها، فالكلام قبل كل شيء هو: إنّ كل دولة تحتاج إلى من يدير لها شؤونها، ولو قلنا: إنّها لا تحتاج، فقد وقعنا في مغالطة فظيعة، ورفضنا الحركة الدستورية والاستبداد معاً، لأنّ الاستبداد أيضاً يعني وجود من يدير شؤون الحكومة لكنه متفرد في قراره، وبرفضنا للاستبداد والنظام الدستوري في آن واحد يعني أننا حكمنا على الاثنين بالخطأ].

ولو قلنا: ما السبب؟ لقالوا: إن وجود الدين في الدولة يكفينا ويغنينا عن الحكومة، وهذه النبرة هي نفس نبرة الخوارج إذ كانوا يقولون: لا حكم إلّا لله، وكان تعليق الإمام عليٍّ عليه السلام على ذلك «كلمة حق يراد بها باطل» فالخوارج كانوا يقولون: (لا حكم إلّا لله)، فهي عبارة صحيحة لكنّهم يقصدون بها شيئاً آخر، وكما عبّر عنهم أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلّا لله، ولا بدَّ للناس من أمير برّ أو فاجر»، فالبر في الدرجة الأولى، والفاجر في الدرجة الثانية، فوجوده مع فجوره أفضل من عدم وجوده.

إذن وجود القانون، ولو كان قانوناً دينيّاً لا يُغنى الناس عن الحكومة أبداً، ولذلك فإنّ مسألة الخلافة متّفق عليها بين السُنّة والشيعة، وحتى الخوارج يقرّون بها بعد أن كانوا يرفضونها أوّل الأمر فبايعوا أحد الخلفاء فيما بعد، وهكذا فالسنّة والشيعة يتفقون على أنّ وجود الدين لا يلغي ضرورة الحكومة، وذهب السنّة مذهباً في هذا الاتجاه، أما الشيعة فقد قالوا: لا يصلح للخلافة إلّا من نصَّ عليه النبيّ ﷺ بالتعيين.

ولو فرضنا أننا نحتاج إلى الحكومة ـ وهذه هي فرضيتنا الثانية ـ فهل يعني هذا أنّنا نحتاج إلى جهاز مشرّع وجهاز منفّذ، أو لا؟ يكون المشرّع منفّذاً في آنٍ واحد، وهذا هو توجّه النظام الاستبدادي، فالحاكم في هذا النظام مشرّع ومنفّذ في نفس الوقت، أمّا النظام الدستوري فيختلف عنه بوجود سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وأعضاء السلطة التشريعية هم النوّاب الذين ينتخبون من قبل الشعب، فهم ـ في الحقيقة ـ نوّاب الشعب، ومهمّتهم: تشريع القوانين، ومهمّة الحكومة: التنفيذ، علماً أنّ أعضاء الحكومة يعيّنون من قبل نوّاب الشعب وممثّليه بعد ترشيحهم من قبل رئيس الحكومة نفسه، وهذا التوجه الذي عليه النظام الدستوري يؤدي بالتالي إلى أنّ زمام جميع الأمور يكون بيد الشعب نفسه، فالشعب يحكم نفسه بنفسه.

أمّا المعارضون لهذا النظام فإنهم كانوا يندّدون بكلا النظامين، ويخطّئون القائلين بهما، وكانوا يقولون: إنّ القضية ليست قضية تشريع قوانين فحسب، ولو كانت كذلك لما عارضناها، وهم على حق في ذلك لأنهم كانوا يقولون: لو أنّ النظام الدستوري بالشكل الصحيح الذي ينتخب الشعب فيه ممثّليه، وهؤلاء ينتخبون أعضاء الحكومة، وأولئك الممثّلون يشرّعون القوانين، والحكومة تنفّذ، بحيث تكون تلك القوانين مطابقة لما تريده الشريعة، لا لما تريده الأهواء البشريّة، فتكون قوانين وضعية، يتبعها إلزام للحكومة بتنفيذ تلك القوانين، فما أروعه! وما أحسنه! لكن النظام الذي تردّده الألسن هو ليس النظام الدستوري المطلوب، وما ترديدهم لهذه العبارة الجميلة إلّا لتمويهنا، فالنظام الدستوري يعني أنّ الشعب ينتخبُ ممثّليه، وهؤلاء يشرّعون القوانين، وهي صورة جميلة لكنها بعيدة عن الحقيقة، نعم، يشرّعون القوانين، لكنها

ليست القوانين المطابقة للقوانين الإلهية، أي: لا يضعون قانوناً متلائماً مع الشريعة، ويبلّغون به الحكومة لتنفيذه!.

وهذا ما ينسجم وتوجهات المستبدين، وهنا يتفوق منطق الاستبداد بدحره لمنطق الدستور، لكن، الدستوريّون هنا لهم جواب لا يصمد أمامه جواب خصمهم.

يقول الدستوريون: إنّنا نقرّ أنّ النظام الدستوري الذي ينصّ على أنّ ممثّلي الشعب هم الذين يصنعون القرار، ولا يعني أنّ المجتهد الذي يريد أن يستنبط حكماً من الأحكام ينظر ماذا يقول قانون الله تعالى، ليبلّغ الحكومة بنفس ذلك القانون من أجل تنفيذه، لا، ليس كذلك بل أنّ ممثلي الشعب هم الذين يضعون القوانين ولنا أن نسأل: هل أنّ كل قانون وضعي ممنوع؟ لا، نحن عندنا قانون باسم الدين، وقد حدّد الدّين تكليف النّاس لكلّ الأزمنة والأعصار، وبيّن القوانين الكليّة المجملة، أمّا الجزئيات والتفاصيل التي تظهر في كل عصر، فقد تركها للناس كي يجتهدوا في وضع قانون لها مع الأخذ بنظر الاعتبار القانون الإلهي الكلّي، وعدم التعارض معه، وعلى هذا الأساس نقول: إن عندنا دستوراً جاء فيه ضرورة وجود خمسة من المجتهدين الواعين العارفين بمتطلبات العصر للإشراف على القوانين واللوائح التي تناقش في المجلس النيابي من حيث انطباقها مع القوانين الإسلامية، فلو تمّ التصويت على قانونٍ ما، وظهر تعارضه مع الدستور، فإنّ مهمّة أولئك المجتهدين ردّه والحيلولة دون تنفيذه، ولو كان موافقاً لما جاء في الدستور، يأخذه مجراه الطبيعي للتنفيذ، ويضربون مثالاً على ذلك فيقولون: لم يفرض القانون الإسلامي على الناس الرجوع إلى القرآن أو السُنّة لمعرفة رأيهما في جميع جزئيات حياتهم وتفاصيلها، من قبيل التطورات الحاصلة في أوضاع المدن، أو وسائط النقل الحديثة التي تستوجب وضع قوانين لها للمحافظة على النظم في النقل والسير والمرور، ولو لم تكن لها قوانين فإن نظام النقل يختَلّ وتبرز آلاف الحوادث من جرّاء ذلك، فلا بدّ لها من قوانين وتعليمات.

فهذه الأمور وغيرها من التفاصيل الأخرى التي تطرأ في حياة الناس،

فوّضها الإسلام إلى الناس أنفسهم للبتّ فيها واتخاذ ما يلزم بشأنها، ومثلها في ذلك مثل الأب في أسرته، حيث أنّ له الحق في أن يضع جملة من المقررات لتنظيم أمورها، والقانون الإلهي يرى أنّ الأب رئيس العائلة ويجب على الجميع إطاعته، أما القانون الآخر فيرى أن للأب حق الحكم في أسرته لا التحكم عليها أنّ من حقه ـ كرب للأسرة ـ أن يأمر وينهي في حدود مصالحها الحياتية لكن ليس من حقّه أن يتسلّط عليها ويتحكّم بها كيفما يشاء، وبعبارة أخرى: ليس له أن يعمل خلاف ما تتطلبه المصالح الحياتية لأسرته، ويثار هنا سؤال هو: هل وضع الله قانوناً للأمور الجزئية داخل الأسرة أو لا؟ مثلاً: هل ذكر أن على الأب أن يقوم بفلان عمل أو لا يقوم؟.

لا، إنّ الله تعالى فرض على الأولاد إطاعة آبائهم، وعلى الآباء أن يُحسنوا معاملتهم مع أبناءهم، وهناك مثال آخر وهو: لو نفرض أنّ أصحاب الحمّامات قد وضعوا بعض القوانين منذ القدم لتنظيم شؤون حمّاماتهم، فهل لهم الحق أن يضعوا تلك القوانين لها أو نقول: «لا حكم إلا لله»؟ وعندها لم يعد لهم أي حق في وضع أي قانون.

نعم، إنّ القانون يجب أن يكون من وضع الله تعالى، والله يقول: لو أنّ شخصاً ما عُيّن رئيساً أو مديراً لمؤسسة ما، فله الحق أن يتخّذ جملة من القرارات العقلائية وفقاً لما تقتضيه المصلحة، وينبغي على الآخرين إطاعة تلك القرارات.

هذا فيما يخصّ الجزئيات والتفاصيل، أمّا الأمور الكلية المجملة ـ فكما ذكرنا ـ أنّ كل دولة تحتاج إلى من يدبّر لها أمورها، ويدير شؤونها من رئيس أو هيئة رئاسيّة ولكن حينما تأتي هذه الهيئة الرئاسية وتسن قوانين معيّنة مقابل قوانين الله وأحكامه، فمثلاً، تجعل الطلاق من حق المرأة في حين أن قوانين الله تجعله من حق الرجل، فهذا غير صحيح، بيد أنّ لهم الحق في وضع بعض المقررات في حدود ما يقتضيه التكليف، وهذا يؤدي إلى قانون وضعي أيضاً، لكنه قانون جزئي متلائم مع القانون الإلهي المجمَل، أما إذا أرادوا وضع قانون دون الأخذ بنظر الاعتبار القانون الإلهي، فهذا العمل في منتهى الرداءة، ولكن إذا أخذوا القانون الإلهي بنظر

الاعتبار، فلا مانع من وضع قانون في حقل الأمور الجزئية، فعلى سبيل المثال: يضعون قانوناً حول حليّة أو حرمة إرسال الطلاب إلى الخارج لمواصلة دراستهم، وهذا ليس بشيء حتى يذكر في الإسلام لكن الإسلام نفسه ذكر مبادىء كليّة مجملة حول هذا الأمر وأمثاله، ففي باب العلم مثلاً، لو كان العلم عند غير المسلمين، فهل يجوز لنا طلبهُ أو لا؟ وذكرت هناك عشرات الأحاديث تؤكد على جواز طلبه، منها: «الحكمة ضالّة المؤمن، يأخذها أينما وجدها» أو «خذوا الحكمة ولو من مشرك» فالتكليف هنا محدّد، وتبقى بعض المواضيع التي تترتب على الإرسال إلى الخارج مثل الانحراف الذي يمكن أن يتعرض له الطُلّاب هناك، وهنا ينبغي تشخيص سبب الانحراف حتى يتيسر علاجه، علماً أنه يمكن أن يطلب الإنسان العلم في الخارج ويبقى محافظاً على دينه كما حدث لكثير من المؤمنين الذين ذهبوا ودرسوا وتخرجوا وهم على ما هم عليه من التدين والإيمان.. وفي هذا الصدد ينقل العالم المصري الطنطاوي في تفسيره حكاية تترجم ما ذكرناه، وهي كالاتي: (قد كانت أمتنا المصرية في أواسط القرن التاسع عشر، وهو القرن الماضي ذات نهضة شريفة عالية بتأسيس [المرحوم محمد علي باشا] وكان يرسل الشبان في الإرساليات إلى فرنسا، ومعهم شيوخ ليعلموهم الصلاة والمحافظة على الدين، وكانوا يرسلون كل أسبوع ملخصات لدروسهم، وترسل لهم خطابات بختم الأمير يظهر رضاه عنهم في كل ما ظهر نبوغهم فيه، فاتفق ذات يوم أن مراسلاً لإحدى الجرائد الكبرى [واظنها الطان] كان يجوب في المزارع وقت الفجر لغرض ما فلمح من بعيد شبحاً، فذهب إليه إذا هو تلميذ مصري بجانب ماء جمد فصار ثلجاً، وكان ذلك زمن الشتاء والتلميذ يلتمس قطرات منه ليتوضأ، فتعجب، وسأله: لم هذا! فقال: أتوضأ لصلاة الصبح، فرجع وكتب مقالة عنوانها [مصر ستغتال أوروبا] وذكر الحادثة بتمامها، وقال: إذا كان هذا صادق العزيمة حتى يتوضأ بالثلج، فهذه العزيمة لا مثل لها في أوروبا...)[١].

---

(١) اقتبسنا هذا النص من تفسير الطنطاوي (٢/٢٢٣) لأن المؤلّف قد تصرف فيه تصرفاً فاحشاً ممّا أخلّ بمحتواه. (المترجم).

ففي مثل هذه الحالات يمكن وضع قانون معيّن بشرط أن لا يتعارض مع الدين، وإذا لم يكن للإنسان حق أن يضع قانوناً لعلاج هذه الجزئيات في الحياة، فهذا هو الجمود والتزمت بعينه، وهو نفس رأي الإخباريين، فهم لا يرون هناك ضرورة لوجود المجتهد مكتفين بالرجوع إلى الأخبار.. ولا يخفى فإنّ الأخبار ذكرت المسائل مجملة، وما هي إلّا مهمة المجتهد حيث يُعمل فكره لاستنباط المسائل الجزئية التفصيلية من المصادر المجملة، وذلك لمواكبة تطورات العصر واستيعابها.

فلا إشكال ـ إذن ـ لو أرادت هيئة إدارية معيّنة وضع ورقة عمل لإدارتها حسب القوانين الموجودة.

مهام النبي ﷺ

قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[١].

[للنبّي الكريم ﷺ ثلاث مهامّ مختلفة]، يختصُّ بها دون غيره، ولا تتعلق إلَّا به، وإذا ما انتقلت إلى الآخرين، فإنما تصدر عنه إليهم، كما صدر بعضها بالفعل.

لقد جمع النبي ﷺ هذه المهام الثلاث بأمرٍ ربّاني، وأولها: النبوّة والرسالة، ويتجلّى دورها في تبليغ الأحكام الإلهية التي كان يتلقاها عن طريق الوحي، فكان يبلغ الناس بما يوحى إليه مكلّفاً بذلك بصفته رسولاً ونبيّاً، قال تعالى: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾[٢] ومن الأحكام التي كان يتلقاها ويؤمر بتبليغها: الصلاة والصوم والحج والزكاة وسائر المعاملات، وكل ما يتعلق بالممارسات العباديّة وغيرها، علماً أنّ التعليم كان يرافق عملية التبليغ، وكان الناس في المقابل يشعرون بمسؤوليتهم إزاء هذه المهمّة النبويّة، فيأخذون عنه ما يلقي عليهم.

أما ثاني هذه المهام فهي مهمّة القضاء، وهي مهمّة مقدّسة، وعندما أقول: مقدّسة، فإنّي اقصد: أنها يجب أن تصدر من قبل الله ـ جل شأنه ـ حتى يتيسر له أن يكون نبيّاً، وهذه المهمّة أيثر القضاء والحكم بين الناس منصب حسّاس ومهم، لذلك ينبغي أن يفوّض من قبل الله ـ تعالى ـ لأحد حتى يتمكن من الحكم بين الناس.

---

(١) سورة الحشر: آية ٧.

(٢) سورة المائدة: آية ٩٩.

والحكم بين الناس يأتي بسبب الاختلاف الحاصل بينهم من حيث الحقوق الاجتماعية، وهذا ما يتطلب وجود شخص يحمل مؤهّلات الحكم لأجل إحقاق الحق، وهذا الشخص يبتُّ في الأمر وفق قانون معيّن بعدما يقوم بدراسته وتحقيقه.

إنّ النبيّ ﷺ لم يكن نبياً هادياً فحسب، بل كان قاضياً أيضاً، والمنصبان أعني: النبوّة والقضاء، يقبلان الفصل في حدّ ذاتهما، ومنصب القضاء منصب مقدّس، والقاضي ينبغي أن ينصب من قبل الله ـ تعالى ـ وقد قال ـ عزّ من قائل ـ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1] وهذه الآية تتعلق بمنصب القضاء الذي كان للرسول الأكرم ﷺ وتريد من الناس التسليم الكامل أمام حكم النبي ﷺ، وتنبّههم أن لا يتوقعوا تحيز النبي ﷺ لأحدهم عندما يحكّموه، فعلى سبيل المثال: لو أنّ مسلمين ترافعا إلى النبي ﷺ في قضيّة، وكان أحدهما من المسلمين المهاجرين الذين ضحّوا بأموالهم، وفارقوا زوجاتهم وأولادهم في سبيل الله، والثاني من المسلمين الجدد، فلا يتوقع المسلم الأول تحيّز النبي ﷺ إلى جانبه باعتبار سابقته في الإسلام، وكذلك لو كان المترافع مسلماً وذميّاً ممّن يعيش في ظل المسلمين وله معهم ميثاق، وكانت المرافعة تدور حول قضيّة مالية، فلا يتوقع هذا المسلم كذلك تحيز النبي ﷺ إلى جانبه، لأنّ هذا خلاف المنطق الإيماني، أعني التوقع خلاف المنطق الإيماني، لأنّ الإيمان في هذه المواطن يتحقق بالتسليم الكامل لقرار النبي ﷺ وحكمه عند الترافع إليه.

فالآية المذكورة ترتبط بالقضاء كأحد المهامّ التي كان النبيّ ﷺ يمارسها.

وأمّا ثالث هذه المهام، فهي مهمّة الحكومة التي فوّضها الله ـ تعالى ـ إلى نبيّه الكريم ﷺ، وينبغي أن تكون الحكومة من قبل الله ـ جل شأنه ـ حتى تضمن شرعيتها، فالنبي ﷺ كان حاكماً على الناس، وكان سياسياً ورئيس دولة

---

(١) سورة النساء: آية ٦٥.

ومسؤولاً عن المجتمع، وقد أسّس ﷺ حكومة في المدينة كان يرأسها بنفسه، وكان يصدر الأوامر، ويعلن النفير العام أو التعبئة العامّة عندما تقتضي منه الظروف ذلك، وكان يأمر بزراعة محصول من المحاصيل في السنة الفلانية، وهكذا كان دأبه طيلة عشر سنين وهي الفترة التي حكم فيها بصفته رئيساً للدولة الإسلامية في المدينة المنوّرة، فمنصب الحكومة وإدارة شؤون الأمة هو غير منصب النبوّة ومنصب القضاء، فكان يبيّن الأحكام ويبلّغ الأوامر الصادرة عن الذات الإلهية المقدّسة بصفته نبيّاً، وكان ينظر في دعاوى الناس ومرافعاتهم بصفته قاضياً، وكان يدير شؤون الأمّة السياسية والاجتماعية بصفته حاكماً ورئيساً.

يقول ـ تعالى ـ في محكم كتابه العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1] وهذه الآية الكريمة تطالب الناس أن يتحلّوا بالانضباط والطاعة المطلقة في مقابل الحاكم الربّاني، وأن ينفّذوا ما تصدر السلطة من أوامر دون نقاش.. ونحن ـ الإمامية ـ نستفيد من هذه الآية المباركة كدليل قاطع على أنّ ذكر ﴿أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ يرتبط بالخلافة، فالآية تتحدّث عن منصب الخلافة، وهذا منصب آخر، وهو منصب مقدّس كذينك المنصبين اللذين كانا للنبيّ ﷺ، وتعيين الخليفة يتم بأمر من الله تعالى بشكل مباشر أو غير مباشر.

وهنا يثار موضوعان: الأول: هل أنّ الله ـ تعالى ـ أمر نبيّه ﷺ بتعيين خليفة بعده، وتفويض تلك المهام له، أو لا؟ نعم، ولكن ليس بمعنى اقتضاء النبوّة للنيابة، ومجيء نبيّ آخر بعده، لأنه خاتم الأنبياء، ولا نبيّ بعده، وبما أنّه مبيّن للأحكام فلا بُدّ له من تعيين أحد يُبيّن الأحكام بعده مع الفارق من حيث أنّ النبيّ ﷺ كان يتلقى الأحكام من الوحي بصورة مباشرة، أما الذي يأتي بعده فيتلقاها منه، ويبلّغها للناس، وهذه هي الإمامة، وهي منصب علمي ومرجعية على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية وغيرها.

هذا بالنسبة إلى تعيين الأحكام كمهمّة من مهامّ النبيّ ﷺ وعليه أن يفوّضها لمن يأتي بعده، أما القضاء فهو كذلك على نفس النمط، أيّ: لا بدّ

---

(١) سورة النساء: آية ٥٩.

أن ينتقل أيضاً إلى خليفة النبي ووصيّه، وذلك لأن منصب القضاء لا يُلغى بموت النبيّ ﷺ، حيث أنّ الناس بحاجة إلى من يقضي بينهم، وينظر في دعاواهم، ويحكم في المشاجرات الحاصلة في وسطهم، لذلك لا بدّ للنبيّ ﷺ أن يعيّن شخصاً بعده للقضاء ورفع الخصومات حتى ترفرف العدالة بأجنحتها على الناس، وتقص أجنحة الظلم والفوضى، لكن هناك اختلاف في هذه القضية بين الإماميّة وغيرهم من المسلمين، فعامّة المسلمين يرون أنّ الخليفة نفسه له الحق في ممارسة منصب القضاء، أو يعيّن قاضياً، أمّا الإماميّة فيرون أنّ هذا المنصب هو من حقّ الإمام المعيّن من قبل النبيّ ﷺ، لأنّ الإمامة تعني الحكومة، والحكومة لا تسقط بموت النبيّ ﷺ، وذلك لحاجة الناس إليها بعده.

إن الذي قصدته من وراء بحثي هذا هو أنّ تلك المهام الثلاث التي يختصّ بها النبيّ ﷺ تنتقل بشكل من الأشكال إلى من يأتي بعده باستثناء النبوّة حيث أنه ﷺ كان يعرف الأحكام عن طريق الوحي، أما الذي يأتي بعده فيعرفها ويتعلمها عن طريقه، أعني: أن النبيّ ﷺ نفسه يقوم بتعليم الخليفة وإعداده ليكون مرجعاً للناس من بعده.

هذا فيما يخصُّ الموضوع الأول، أمّا الموضوع الثاني: فيدور حول منصب النبوّة من حيث تفرده عن منصبي القضاء والحكومة إذ هو منصب شخصي تعييني، أي لا يمكن أن يكون عاماً مطلقاً، أما منصبا القضاء والحكومة فيمكن أن يكونا عامّين، أعني بذلك: أنّ النبيّ ﷺ لا يسعه توضيح منصب النبوّة أو الإمامة بشكل عام، مثلاً أن يقول: كل من حاز على المؤهلات الفلانية فهو نبي أو إمام، إذ ربما وجد بينهم مائة شخص كلهم يحملون تلك المؤهلات، فهذا لا يمكن حدوثه أبداً، أما القضاء والحكومة فيمن تعيين مؤهلات من يتولاهما بشكل عام، أي أنّ النبيّ ﷺ يقول مثلاً: كلّ من يحمل المواصفات الفلانية يمكنه أن يكون قاضياً، وهذه المواصفات على سبيل المثال: العلم بالقرآن، معرفة النبيّ ﷺ وإدراك النبوّة، العدالة، ترك الدنيا والإعراض عنها، ولو توفرت فإنها تكون مصداقاً للحاكم المذكور في نصّ المعصوم «فقد جعلته عليكم حاكماً».

فمثل هذا الشخص يمكنه القضاء بين الناس، ويمكنه القول: إنه منصوب من قبل الله ـ تعالى ـ على النحو غير المباشر، وذلك أنّ النبيّ ﷺ ذكر مبدأ في القضاء يستطيع بموجبه أن يكون قاضياً.

نحن الإمامية أتباع أهل البيت نقول: إنّ الشرط الأول في القاضي أن يكون مجتهداً، أي أخصّائياً في حقل القضاء، والشرط الثاني أن يكون طاهر المولد، والثالث: أن يكون عادلاً غير فاسق ولا منحرف، والرابع: أن لا يرتكب خلافاً أو معصية، وأن لا يكون مرتشياً، وهذا الشرط الأخير لا يقتصر على القضاء فقط بل يشمل كافّة الشؤون الحياتية، أي: لا يكون القاضي ممن يرتكب المعصية ويقترف الذنب في ممارساته ونشاطاته الأخرى، وذلك لأنّ البعض يقولون: إنّ القاضي ينبغي أن يكون أميناً وغير مرتشٍ، وأن لا يقع تحت تأثير الآخرين في مجال عمله فقط، ولا إشكال لو كان من شاربي الخمر، لأنّ شرب الخمر لا علاقة له بالقضاء.

أي كلام هذا! والإسلام يقول: إنّ شغل القضاء مقدّس إلى الحدّ الذي لا يحقّ فيه لأحد ممارسته إلّا إذا كان نزيهاً في كل حياته، إذ لا تقتصر النزاهة على القضاء فقط بل تشمل كل ميادين عمله ونشاطه، فلو كانت عدم نزاهته خارج القضاء فقط، فلا يحق له أيضاً أن يكون قاضياً، لكن لو وجد أحد حائز على هذه الشرائط، وتحلّى بكلّ مؤهلات هذه المهنة المقدّسة، فيمكننا أن نطلق عليه: أنه منصوب من قبل الله ـ تعالى ـ.

إنّ الشخص الذي يبيّن الأحكام الإلهية بعد النبيّ ﷺ هو الإمام لكن قد انتهت مرحلة الإمامة وليس هناك من إمام يرجع إليه الناس، فماذا يفعلون إذاً؟ والجواب هو أنّ الإمام قد عيّن نائباً عامّاً له حسبما ورد عن أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام ما نصّه «انظروا إلى من روى حديثنا، وانظروا في حلالنا وحرامنا، فقد جعلته عليكم حاكماً» وقد يأتي أحد فيدّعي أنّ من حقّه تعيين قيّم على القاصرين، وهذا نقول له: إنّ هذا المنصب مقدّس، والمنصب المقدّس ترتبط قدسيته بالتنصيب الإلهي، وهذا التنصيب إمّا مباشر بتحديد شخص معيّن، أو غير مباشر من خلال ذكر الشرائط بشكل مجمل.

إلى هنا لا مناقشة في هذا الموضوع من ناحية المبادىء الإسلامية، ولو

ادّعى شخص أنّ له حقّ الافتاء وعلى الآخرين العمل بفتواه، فينبغي الالتفات قبل كل شيء إلى أنّ هذا المنصب منصب مقدّس، وأنّ كفاءة بيان الأحكام الإلهية هي مِنحة ربانية، منَّ الله بها على نبيّه الكريم محمد ﷺ أوّلاً وتحولت من النبيّ ﷺ إلى الإمام عليه السلام، ثمّ من الإمام إلى من توفرت فيه الشرائط المطلوبة، فهل هذه الشرائط متوفرة في الشخص المفتي أو لا؟ وهل هو في حدٍّ من الكفاءة والتأهيل بحيث يليق بهذا المنصب المقدّس أو لا؟ فلو كان كذلك وانطبق عليه ما ورد عن المعصومين عليهم السلام بقولهم: «أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه تاركاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يُقلّدوه..» فهو مستحق لمنصب الافتاء ومرجعية المسلمين، وإلّا فلا يمكن تفويض هذا الأمر إلى زيد من الناس اعتباطياً.. علماً أنّ هذا الموضوع هو من المواضيع التي كان لها وجودها في التاريخ الإسلامي، ومنصب الإمامة والمرجعية العلمية منصب خاصّ لا يُفَوض إلى كلّ أحد.

وأتذكر أنّ المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردي كان يُنبّه على هذا الموضوع مراراً، وكان يقول: هناك موضوعان لو فصلناهما عن بعضهما لزالت اختلافاتنا مع إخواننا السُنّة، وكانت النتيجة في صالحنا، وهذان الموضوعان هما: موضوع الخلافة والقيادة، وموضوع الإمامة، فبالنسبة إلى الخلافة، نحن نقول بأحقيّة الإمام علي عليه السلام لها، وهو الخليفة بعد النبي الأكرم ﷺ، في حين يرى عامّة المسلمين أنّ الخلافة لأبي بكر، وبالنسبة إلى الإمامة فنحن لا نناقش مسألة الحكومة كمهمّة من مهامّ النبيّ ﷺ فقط، وذلك لأنّ للنبيّ ﷺ مهامّاً أخرى، منها: مهمّة الرسالة والنبوّة وتبيين الأحكام، والذي يهمّنا هو أن نعرف من هو الشخص المؤهّل لمرجعية الأحكام بعد النبيّ ﷺ، ويكون كلامه حجّة علينا؟ (وليكن من كان).

بعد ذلك يجيب ـ رحمه الله ـ أن بعض الروايات ذكرت أنّ النبيّ ﷺ نصّ على الإمام علي عليه السلام خليفة وحاكماً من بعده، وبعضها ذكر أنّه نصّ عليه مرجعاً للأحكام أيضاً، ونحن نقول لإخواننا السُنّة: أنّ لنا معكم حديثاً حول الخلافة بعد النبيّ ﷺ ليس محله الآن وذلك لأن موضوع الخلافة قد انتهى فلا عليّ موجود حتى يكون خليفة ولا أبو بكر، لذلك نوصد باب النقاش على هذه

القضية هنا، بيد أنّه يظل مفتوحاً في مجال حِجيّة قول من يأتي بعد النبيّ ﷺ، وهنا نقول: أنّ الحديث المشهور وهو: «**إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي...**)» يوضّح بلا شكّ أنّ الحجيّة لقول الأئمة عليهم السلام وأنّ منصب الإفتاء والمرجعيّة العلمية للعترة الطاهرة التي أذهب الله عنها الرجس وطهّرها تطهيراً، وهذا ما ينفعنا في الحياة الحاضرة، حيث أنّنا نرجع إلى العترة الطاهرة في تعلم الأحكام، وربّما يثار هنا سؤال وهو: هل أنّ النبيّ ﷺ صرّح بحجيّة قول عترته، وأنها كحجيّة قوله ﷺ؟ نعم، إنه صرّح بذلك مرّات، فلا نقاش إذن في قضية الخلافة لأنّ ملفّها قد طُوى كما يقال، أمّا قضية أخذ الأحكام فقد كانت ولا زالت موجودة وستبقى كذلك لأنها قضية تعيش مع الإنسان ومع متطلبات الحياة وهي من ضروريات كلّ مرحلة يعيش فيها جيل من الناس، فلماذا نتعب أنفسنا في مناقشة قضيّة الخلافة، ولا نناقش قضيّة معاصرة مهمّة ألا وهي قضيّة المرجعية ومهمّة الافتاء والقضاء؟ مع أننا نتمسك باعتقادنا الاستدلالي القويّ من أنّ علياً هو الخليفة الشرعي بعد النبيّ ﷺ، ولا يمكن التفريط بهذا أبداً، لأنّ القضيّة قضيّة حقّ لا مناص منه، ولا قُدّر للإمام عليه السلام أن يتسلم مقاليد الأمور لكانت الأوضاع غير ما هي عليه الآن في العالم الإسلامي، بيد أنّ هذا بحث نظري يتعلّق بالماضي.

أمّا بالنسبة إلى القضاء، فلم يكن له إلّا الإمام علي أيضاً، وكان هو القاضي بعد النبيّ ﷺ، أما الخلفاء الذين حكموا بعد النبيّ ﷺ فلم يتدخلوا في القضاء لأنّ مهمّته عسيرة، ويحتاج إلى كفاءة علميّة عالية، ولذلك كان الخلفاء يرسلون خلف الإمام لحل كثير من المشاكل والدعاوى القضائية ولا سيما في زمن عمر حيث كان يقول: عليّ يقضي بينكم، وكان الإمام يبادر إلى حلّ كلّ معضلة تبرز في هذا الحقل.

لقد كان منصب القضاء منصباً مهمّاً وحسّاساً، وعندما توسعت رقعة الدولة الإسلامية ازدادت الحاجة إلى وجود قضاة أكثر حيث كانت كل ولاية بحاجة إلى قاضٍ، ولذلك فصل القضاء عن منصب الخلافة، وأصبحت له استقلاليّته إذ كان الخليفة يمارس عمله في حدود صلاحياته المحددة له ما عدا القضاء الذي كان يمارسه قاض مستقل يعيش في مركز الخلافة، وأما بقيّة

الولايات والأمصار فكان يعيّن لها القضاة من مركز الخلافة، ولا بدَّ أن يكونوا من العدول. . بعد ذلك ازدادت أهميّة القضاء شيئاً فشيئاً حتى برز منصب جديد في القضاء هو منصب (قاضي القضاة)، وأوّل من تسلم هذا المنصب هو أبو يوسف تلميذ أبو حنيفة، وقد ذكرت قبل ليالٍ أنّ أبا حنيفة هذا لم يساوم العباسيين، أمّا تلميذه أبو يوسف وهو من أبرز تلامذته، فقد ساومهم، وذلك بحكم منصبه ومسؤوليته في تعيين القضاة وإرسالهم إلى الولايات والأمصار علماً أنّهم يجب أن يُرسلوا من مركز الخلافة، فلا بدَّ إذن من وجود منصب أعلى في القضاء، وهو قاضي القضاة حتى يتسنى له إرسال القضاة، وكان هذا المنصب يُشبه وزارة العدل في يومنا هذا تقريباً.

كان أبو يوسف أول شخص يتولى هذا المنصب، وهو أول من فصل زي القاضي عن الأزياء الأخرى، حيث كان الزي قبله موحّداً، ولكي يكون هناك امتياز معيّن للقضاة قام باختيار زي مستقل لهم يختلف عن بقية الأزياء، ولا أدري هل كان هذا العرف سائداً في عصور ما قبل الإسلام أو لا؟ أي: هل كان زي القضاة مستقلاً ومتميزاً في تلك العصور، أو أنّه ظهر لأول مرة في عصر هارون الرشيد؟ علماً أنّ زي طلبة العلوم الدينيّة قد استقلّ وتميّز عن بقيّة الأزياء منذ ذلك العصر.

إنّ الموضوع الذي تعرضت له البارحة عن الحركة الدستورية بقي ناقصاً، وعليّ أنّ أتممّه فأقول في هذا المجال: أنّ هناك موضوعين ينبغي علاجهما، الأول: وضع القانون، وقد ذكرت فيه أنه لا يحق لأحد وضع قانون يعارض القوانين الإلهية، أمّا إذا كان مستمداً من تلك القوانين لحل الأمور الجزئية في الحياة، فلا مانع في ذلك، الثاني: قُدسية الحكومة في الإسلام، وأنّها بتعيين من الله ـ جل شأنه ـ وقد يثار سؤال هنا وهو: إذا كانت الحكومة بتعيين من الله ـ تعالى ـ فلم وضع الإسلام شرائط معيّنة، لو توفرت، قامت الحكومة في ضوئها؟ نقول: إنّ حق الحكم ـ في معنى من معانيه ـ هو ليس لله أساساً، كما أراد بذلك الخوارج وقالوا: ألّا الله يجب أن يحكم بين الناس. . كلّا . . إنّ هذا الكلام خاطىء، لكن لو كانت الحكومة بمعنى آخر من معانيها، فإنه صحيح، أي أنّ حق الحكم يكون لحكومة واجدة للشرائط التي وضعها الإسلام، ولو

توفرت هذه الشرائط انتفت الحاجة إلى التعيين المباشر للأشخاص، فيستطيع المفتي الحائز لها من الإفتاء حتى لو لم يعيّن مباشرة من قبل الله ـ تعالى ـ، وكذلك الحاكم، يستطيع الحكم إذا كان واجداً لها من دون تعيين مباشر.

وبالنسبة إلى وضع القانون فإنه يشبه قضيّة الحكومة، أي: علينا أن نتعرف على موقف الإسلام من وضع القانون، هل أنه ترك الاختيار للناس في ذلك أو لا؟ ومثالنا على ذلك محيط الأسرة، إذ لا يمكن القول أنّ الإسلام ترك قوانينها للناس يضعونها كيفما شاؤوا، وقد يضع الولد قانوناً يوجب فيه إطاعة والده له! وقد تضع الزوجة قانوناً توجب فيه إطاعة زوجها لها! كلّا، ليس الأمر كذلك.. فإن الإسلام، وإن لم يضع قانوناً جزئياً تفصيلياً لمثل هذه القضايا، لكنه حدّد من يكون رئيس الأسرة، وما هي الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق أعضاء الأسرة الواحدة، وأكّد على أنّ الحقّ لربّ الأسرة في وضع قوانين أسرته ومقرراتها.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى المؤسّسات الاجتماعية العامّة، فإنّ الإسلام لا يرى مانعاً في وضع نظام معيّن لها من قبل الأشخاص الذين أسّسوها، وبذلوا جهودهم في سبيل ذلك، وهم أصحاب التصرف فيها، والمالكون لها.

هذا ما أردت أن أقوله، ولو لم أكن راغباً أن أخوض فيه لكن بناءً على تذكيرات بعض الأصدقاء، فقد ذكرت هذه التتمّة لموضوع البارحة في آخر محاضرتنا لهذا اليوم.

متطلبات العصر (١)

قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا﴾[1]
أنّ المواضيع التي تعرضنا لها في الليالي الماضية ترتبط بالتاريخ الفكري للمسلمين حيث تحدثنا عن ظهور تيارات فكرية مختلفة في العالم الإسلامي، وأكّدنا على ضرورة تسميتها بالتطرف أو الجهل، لما كانت عليه من توجهات متزمتة، وتصرفات غير مسؤولة تجسدت في تلاعبها بالدين، ودعمنا حديثنا عنها بأمثلة مناسبة، كما ذكرنا بروز تيارات فكرية أخرى مثّلت الجمود والتحجر بكل ما للكلمتين من معنى، مشفوعة بالأمثلة المناسبة أيضاً، علماً أنّ كلّ ما ذكرناه يرتبط بالماضي، وكان تمهيداً لنا حتى نتعرف على مسؤوليتنا في الواقع المعاصر، حيث أنّ محور محاضراتنا هو قضيّة الانسجام مع متطلبات العصر، والتكيف مع تطوراته، ولا ينبغي أن ننسى ذلك عندما يذهب بنا الحديث مذاهب شتّى، فقضيّة الانسجام مع متطلبات العصر، واستيعاب ظروف تطوره هي الأساس، وبما أنّه يمكن بروز لونين من التفكير فيها: أحدهما: التطرف والجهل، والثاني: الجمود والتحجر، فعلى الإنسان المسلم أن يتخذ موقفاً معتدلاً حيال هذين اللونين من خلال تَرَبّيةِ القرآني، ومعايشته الاعتقادية والعملية مع القرآن الكريم، وعلينا جميعاً تشخيص مسؤوليتنا، وتحديد مهمّتنا في خضم كل ألوان الجمود والجهل، وبعبارة أخرى: بما أنّنا مسلمون، فلا بُدّ أن يكون لنا موقف من متطلبات العصر، وينبغي أن يكون موقفاً صحيحاً صائباً متّسماً بالفضيلة وبعيداً عن رذيلتي التطرف والجمود، وهذا الموقف يتطلب

---

(١) سورة الرعد: آية ١٧.

وجود معيار سليم للتشخيص، وبدونه لا يمكن اتخاذ هذا الموقف، فما هو هذا المعيار حتى نطمئن هل أنّنا من أهل الاعتدال والأمة الوسط التي ذكرها القرآن، أو من ذوي الجهل والانحراف؟.

ما هو المقصود من متطلبات العصر؟:

المقصود هو أنّ الزمان في تطور، وأنّ لكل مرحلة من مراحله متطلباتها الخاصّة بها، وبعبارة أخرى: (لو وضعنا كلمة «طلبات» بدل كلمة «متطلبات» لتيسّر فهم الموضوع أكثر) فلكل عصر طلباته المختلفة، وتطوراته المتنوعة، ونلاحظ هذا من خلال تماسنا المتواصل مع الحياة، حيث نحن الآن في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، والنصف الثاني من القرن العشرين، ونرى أنّ لهذه الفترة طلباتها التي تختلف تماماً عن طلبات النصف الأول من هذا القرن، ولو تساءلنا عن معنى الطلب نقول: إننا نعبّر عنه تارةً بظهور شيء جديد في هذا القرن (فالطلب أساساً يعني ظهور شيء جديد)، فيكون لهذا القرن طلبه أو تطوره الخاص به، فكلما ظهر فيه شيء جديد فهو طلب، والتبعية لمتطلبات العصر أو طلباته تعني بروز ظواهر جديدة في ذلك العصر، تتمخض عنها طلبات جديدة فيه، لذلك ينبغي تكييف أنفسنا مع تلك الطلبات أو الظواهر الجديدة، والقبول بها، فهذا لون من التعبير عن الطلب سأتعرض له عاجلاً.

أمّا اللون الآخر من التعبير فيعني طلب الناس في كل زمان، أي: رغبتهم، وذوقهم وطبيعتهم، بمعنى أنّ هذه الأشياء تختلف باختلاف كل عصر، ومن نافلة القول أن نذكر أنّ لكل زمان ذوقاً خاصّاً به، وطبيعةً تسود وجوده، لأنّ الأمثلة على ذلك كثيرة، وما نشاهده من موضة الأزياء والأحذية لكل فترة إلّا دليلاً على ما نقول حيث أنّ لكل فترة موضتها الخاصّة بها، وتبعاً لتغير الموضة تتغير رغبات الناس، وهذا يعني أنّ عليهم الانسجام مع متطلبات كل مرحلة، واتّباع رغبة الأكثرية والذوق العام السائد، وكما قالوا قديماً: (إذا لم ترد أن تفتضح فكن مع الجماعة) فإذا اختارت الجماعة أسلوباً معيّناً في الحياة فلا تشذ عنهم.

هذان لونان من التعبير عن متطلبات العصر، ولو كانت متطلبات العصر

بهذا المعنى فكلا التعبيرين غيرُ صحيحين حيث يكون الإنسان أسيراً لمتطلبات عصره، ولو أخذنا المعنى الأول فهو يعني: أن نكون مع كل ظاهرة جديدة يفرزها العصر الذي نعيش فيه...

ويقفز هنا سؤال مفاده: هل أنّ كل ظاهرة جديدة صحيحة، وتصب في صالح البشرية وسعادتها؟ هل أنّ البشرية خُلقت بشكل يكون فيه كل شيء جديد في صالحها ولأجل تقدمها؟ هل المجتمع غير معرض للانحراف؟ ألا يمكن أن تؤدي تلك الظاهرة الجديدة إلى الانحراف والتردي؟ ولم لا يمكن؟ فإنّ ظواهر كل زمان يمكن أن تكون في صالح البشرية، ويمكن أن لا تكون، ودليل ذلك وجود إنسان مصلح ينهض ضد عصره، وآخر رجعي ينهض ضد عصره أيضاً، مع وجود الفارق بينهما، وهو: أنّ الرجعي ينهض ضد تقدم عصره أمّا المصلح فهو ينهض ضد فساد عصره وانحرافه، فكلاهما ينهض ضد عصره.

إننا نعتبر السيد جمال الدين الأفغاني مصلحاً، وكل العالم يعتبره كذلك، فهو قد ثار ضد الأوضاع السائدة في عصره، أي أنه لم يخضع لظروف زمانه، ولم يتأثر بها، ولم يواكب الجديد الذي ظهر آنذاك، فلم نسمّيه مصلحاً؟.

إننا نسمّيه كذلك لأننا نرفض المبدأ القائل أن كل ظاهرة جديدة في الحياة صحيحة، أو أينما كانت الأكثرية فهي على حق وصواب، ونقول ـ بكل موضوعية ـ إنّ السّيّد ثار ضدّ الفساد والانحراف اللذين كانا يعجُّ بهما زمانه، وفي مقابل ذلك، أنّ كل من طالع تاريخ ذلك العالم الإخباري الذي ذكرته قبل ليالٍ، يسمّيه رجعيّاً، أي أنه ثار ضد الرّقي والتقدّم في عصره.

إذن يمكن أن يكون هناك مصلح، ويمكن أن يكون هناك رجعي في كل زمان، والحق أنّ الظواهر الجديدة التي تبرز في كل زمان: إما تحمل صبغة التقدّم، أو صبغة الانحطاط، وفي ضوء هذه الحقيقة الموضوعية تنتفى صحّة المقولة الشائعة بوجوب الانسجام مع العصر وتطوراته ومتطلباته، وقد وضّحت فلسفة هذا الأمر وسرّه آنفاً، وقلتُ: إنّ الله تعالى فرّق في الخلقة بين الإنسان والحيوان بأن جعل الإنسان كائناً مختاراً حُرّاً ومبدعاً، وجعل الحيوان كائناً ثابتاً على وتيرة واحدة، وأودع فيه ما يناسبه من الغرائز، فلا حريّة، ولا إبداع،

ولا اختيار له، ولا يتقدم أو يتأخر عن نظامه التكويني، ويظلّ على ما كان عليه منذ خلقته الأولى.

وينقل التاريخ أنّ الإنسان عندما تعرف على النحل ثبت له أنّ نظام خلاياها الذي كانت عليه سابقاً لا زال قائماً، وفي وقت كان الإنسان متخلفاً من الناحية الحضارية كان هذا النظام موجوداً، وتقدم الإنسان قاطعاً أشواطاً كبيرة، والنظام على ما كان عليه، فلا تقدم، ولا تأخر، فيه، ولا انحراف نحو اليمين، أو نحو الشمال.. أمّا الإنسان فهو مختار حرّ مبدع.

قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١].. فسمّى الإنسان خليفة، وما أعظمها من تسمية! ولم أطلق عليه هذا الاسم، ولم يطلقه على النحل أو الحيوانات الأخرى؟ نقول: إنّ لهذه التسمية أسبابها الكثيرة، ومن هذه الأسباب، أنّ الله ـ تعالى ـ أودع في الإنسان قابلية الإبداع بحيث يمكنه أن يلعب دوراً مؤثّراً في الحياة، ويأتي بجديدٍ ما عهدته، علماً أنّ حياته تبدأ من الصفر، ثم يتدرج فيها حتى يُبدع ما يبعث على الانبهار والعجب، وبإذن الله ما يبدعه! وبحكم كونه خليفة الله، فلا بدّ أن يضع حضارته بتخطيطه وإبداعه وما تفننه في انتاج طراز متنوع من السيارات في كل عام إلّا دليلاً على تلك القابلية المودعة فيه، وبها يتقدم الإنسان، ويصل أعلى درجات الرقي، وما كان هذا إلّا لأنّه خلق حرّاً مختاراً، ولا يخفى فإن هذا الإنسان نفسه يستطيع أن يتأخر ويرجع إلى الوراء إذ لم يكن طريق الرجعة مقطوعاً عليه.

يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: (اليمين والشمال مضلّة والطريق الوسطى هي الجادّة)[٢] ونستشّف من هذا الكلام أنّ الإنسان يمكنه أن يتقدم، ويمكنه أن يتخلف، وبناءً على هذا فإنّ احتمال الانحراف وارد لديه، فلا يمكن إذن الإقرار بكلّ ظاهرة جديدة في الحياة على أنّها صحيحة، أو أنّها «تجدد»، أي أنّ السير وراء كل ما هو جديد توجّه مغلوط فيه، فالمفروض أن نكون نابهين واعين، ونحسب لكل ظاهرة حسابها، ونقوّمها التقويم الصائب وفق المعايير

(١) سورة البقرة: آية ٣٠.

(٢) نهج البلاغة: خطبة ١٦.

الأخرى التي سأذكرها، فإذا كانت صحيحة أخذنا بها، وإذا كانت خاطئة رفضناها، ولذلك لا يمكن أن ننظر إلى متطلبات العصر على أنّها تمثّل موضة أو رغبة أو حسّ عام، أي لا يكن معيارنا ذوق الأغلبية من الناس، وتَوجهها العام، كما نقرأ في الصحف أنّ موضة الأزياء وغيرها تمثّل ظاهرة جديدة من ظواهر العصر، ولهذا أقبلت عليها الأغلبية وأخذت بها . .

ما معنى ظاهرة العصر؟ إنّ الهيرويين يُعَدّ من ظواهر العصر، إذ لم يكن موجوداً في الماضي، وقد ظهر على أثر التقدم العلمي الحاصل في الكيمياء، فهل هو شيء صحيح مقبول؟ فحذار إذاً من ظاهرة العصر التي تفرض على المجتمع فرضاً . . وأنها لمهزلة ـ حقاً ـ أن يعتبر الزي النسائي الذي يعلو على الركبة ظاهرة جديدة من ظواهر العصر! ولا أدري فأية ظاهرة هذه! ما المقصود بهذه الظاهرة؟ ولعلّ هناك من يقول: يجب النزول عند رغبة الأغلبية، فهي التي تؤيّد هذا التوجه بالنسبة إلى الأزياء، وعالم اليوم غير عالم الأمس، إذ يرغب أن تكون الأزياء بشكلها الحالي، ولا تكون كما كانت عليه في عالم الأمس.

ولا أدري! فما هو معنى رغبة الأكثرية؟ وما معنى أنّ عالم اليوم يرغب كذا ولا يرغب غيره؟ أنّ هذه الرغبة ـ مجرّد أنها رغبة ـ لا تصح أن تكون دليلاً على ضرورة الانسجام مع متطلبات العصر! ولا أدري لماذا عندما يدور الحديث حول قطع يد السارق يعلو هذه الأكثرية الضجيج، وتقوم قيامتها!؟ بحجّة أنّ هذا حكم لا ينسجم ومتطلبات العصر! والكل يقرّ أنّ السرقة جريمة اجتماعية دنيئة، ولا بدّ من الحيلولة دون وقوعها لما تسبب من مساوىء للمجتمع، فماذا يقول هؤلاء المتعصرنون؟ هل نقف بوجه هذه الجريمة، أو لا؟ .

الكل طبعاً يقولون: يجب الوقوف بوجهها . . فما ذنب الإسلام إذاً وهو يريد خير الناس وسعادتهم وأمنهم؟ إنّ ذنبه الوحيد هو أنه وضع قانوناً لعقوبة السارق، قد أثبت جدارته من الناحية العملية حيث أنه أنجع قانون لاستئصال السرقة، ويتذكر الحجّاج جيّداً أنّ قطّاع الطرق في صحراء الجزيرة العربيّة كانوا يداهمون الحجيج ويتعرضون لقوافلهم قبل خمسين سنة! وكانوا اللصوص لا يحجمون عن نهب قافلة تضمّ خمسمائة حاج!! ولكن عندما قطعت أربع أيدٍ من أيدي هؤلاء الجناة ساد الأمن في ربوعها.

فهل مثل هذه الأحكام المفيدة للبشرية يرفضها عالم اليوم؟ وهل هناك بديل أفضل لاجتثاث جريمة السرقة من أساسها؟ ولو كان هناك بديل أفضل، وتمخض عن نتائج أحسن فإننا نأخذ به، ونقبله بكلّ رحابة صدر، ويطرح المعترضون دعوة تنادي بضرورة تربية السارق أولاً، ونحن نتفق مع هذه الدعوة حيث أنّ السارق ينبغي أن يخضع لتربية خاصّة تؤثّر فيه، لكن حديثنا يدور حول الذي لم تؤثّر فيه التربية، ونقول: ما هو الحل لمثل هذه النماذج؟ وهل أتى التعليم والتربية أكلهما في عالم اليوم للوقوف بوجه الجريمة؟ ولو حققا التعليم والتربية أهدافهما لم تعد هناك حاجة للعقوبات كليّة، فلم لا يكون ذلك؟ وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على أنّ التربية والتعليم غير قادرين وحدهما على الحيلولة دون وقوع الجريمة، وقد أحصى تقرير خبري رسمي نشر في العام الماضي في ألمانيا الغربية بضع وثمانين سرقة مسلحة على المصارف خلال سنة واحدة، وقد بلغ الأمر في أميركا حدّاً فتحت فيه مدرسة خاصة لعصابات السرقة، لتعليم المنتمين إليها فنون السرقة!.

ولا أدري ما هو العلاج المطروح في العالم هذا اليوم للحيلولة دون السرقة؟ ولا شيء هناك إلّا استهجان هذا العمل الإجرامي! أو التنديد به! فما جدوى ذلك؟.

أتذكر قصّة ذلك المريض الذي كثر الجدال حول اختيار الطبيب المناسب له، وفي خضم ذلك الجدال قال أحد الحاضرين: أعرف طبيباً هو أفضل من رأيت من الأطباء في عمري، قالوا له: كيف؟ قال: ابتلي أحد الأشخاص بمرضٍ عانى منه طويلاً، فهرع إليه الأطباء من الدرجة الأولى، وبذلوا جهوداً كثيرة في علاجه من خلال تشكيل فريق طبّي، وإعطائه الوصفات المتعددة، وتبديل وصفة بوصفة أخرى أحسن منها.. وكل تلك الجهود ذهبت سُدىً علماً أنه كان يطرأ عليه تحسن أحياناً، بعد ذلك وصف أحد الأشخاص طبيباً فجلبوه له، ولمّا حضر الطبيب عنده وفحصه، قال بجرأة نادرة: لم يفهم أولئك الأطبّاء علّة هذا المريض، وقد أخطأوا في التشخيص، وكان كلامهم فارغاً، بعدها أمر فوراً بأخذه إلى المستشفى ليرقد هناك من أجل إجراء عملية جراحية له، وبالفعل كان ما أراد، ورقد في المستشفى، ولم تمر ساعة واحدة على رقوده

حتى أجريت له العملية، وعندها صمت ولم ينبس ببنت شفة.. بعد لحظات سأله أحد الحاضرين عن حالة المريض، فأجاب: أنّه قد مات، فقالوا: بعد كلّ هذا الكلام، وكل هذا المدح والثناء يموت المريض! فالذي يظهر أن ذلك الشخص المسكين وقع تحت تأثير ذلك الطبيب، واغتبط دون أن يفكّر بعاقبته، وبعد ذلك جاء ذلك الطبيب وأنهى عمله بكل حزم ثم ذهب! فما هي الفائدة المرجوّة من تعليم الطرق والأساليب دون التفكير بالنتائج؟ وعالم اليوم يستنكر قطع يد السارق، فما الحيلة؟ إنّ من الأشياء التي لا ينبغي للمسلم أن يقع تحت تأثيرها هو الإعجاب، أي لا يعجب بأعمال الأكثرية وينبهر بها، ونعم ما قاله الإمام علي عليه السلام في هذا المجال «لا تستوحشوا في طريق الحق لقلة أهله...»[1] أي أنه يريد أن يقول: كونوا أصحاب شخصية، وليكن لكم استقلالكم ورأيكم حيث أنّ فقدان الشخصية هو الذي قصم ظهور الناس، ولا أدري لماذا عندما يرى شعب من الشعوب نفسه أنّه أقليّة، ويرى الأكثرية منساقة وراء موضة من الموضات أو فكرة من الأفكار، يقلّدها تقليداً أعمى، ويحتقر نفسه، ولا يجرأ أن يُخطّىء تلك الأكثرية التي من الممكن أن تكون على خطأ، ويكون هو على صواب!؟.

وأتذكر قصّة أخرى شاهدتها بنفسي حيث كنتُ حاضراً في جلسة من الجلسات التي أقيمت في إحدى المناسبات ورأيت أحد العلماء الكبار مشغولاً في حساب الحروف الأبجدية، وما تمالكت نفسي فانتقدته، وطلبت منه عدم الانشغال بمثل هذه الأعمال التي لا تُجدي، وما هي جدوى عمل تُحسب فيه حروف الآية الكريمة: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾[2] لانطباقها على أبي بكر وعثمان مثلاً، أو على اسم مدينة واسم حسن في آن واحد، فيكون حسن ساكناً في تلك المدينة حتماً؟. وقلتُ: إن هذه خزعبلات لا أساس لها، فاعترض عليّ أحد الحاضرين في الجلسة، وكان إنساناً فاضلاً جدّاً، فلم أقبل اعتراضه، فردّ عليّ بأنّه هو أيضاً شاهد مثل هذه الحادثة بحضور أحد العلماء الكبار، ونقل تلك الحادثة قائلاً، في سنة من السنين كنتُ في إحدى المدن، وحضرتُ جلسة كان

(١) نهج البلاغة: خطبة ١٩٩.

(٢) سورة السجدة: آية ٢٢.

فيها علماء كبار (وذكر أسماءهم) فجاء شخص كان قد حسب حروف الآية الكريمة: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّـٰلِحُونَ﴾[1] حول ظهور الإمام المهدي عليه السلام فانطبقت على سنة (١٣٦١) الشمسية، أي: يكون ظهوره في تلك السنة.

هذه ـ واقعاً ـ أباطيل لا ينبغي أن نشغل أنفسنا بها، ونضيع أوقاتنا دون فائدة.

ويمكن أن يكون هناك تفسير آخر لمتطلبات العصر يقول: إنّ متطلبات العصر تعني الحاجات الحقيقية في كل عصر، والتي هي في تغير مستمر، فإذا ما احتاج الإنسان شيئاً فهذا يعني أنه يطلب شيئاً.

كلٌّ يعلم أنّ الحاجة هي محور النشاط البشري، أي أنّ الله تعالى خلق الإنسان مفطوراً على حاجات تلازمه، مثل الحاجة إلى الطعام، والحاجة إلى اللباس، والحاجة إلى السكن، والزراعة، والخياطة، والزينة، والنقل، والسفر، والعلم، والوسائل الفنية، وما إلى ذلك من الحاجات المتنوعة، فالحاجة قضيةٌ جدّية لازمة أي: أن الإنسان مجبول على السير وراء إشباع حاجاته، ولا بدّ له من ذلك، وإذا لم يفعل يتعرض إلى نكبات الدهر.

ولو أراد شخص أن يعبّر عن أمثال هذه الأمور بالحتمية التاريخية، فليُعبّر، حيث أنّ هناك جملة من الحاجات ثابتة لا تتغير، ولا مناص منها لكلّ إنسان، فلا بُدّ له من نظام لإشباع حاجاته الروحية، ولا بدَّ له من نظام أخلاقي لتهذيب نفسه، وهذه أمور لا يختلف فيها عصر عن عصر آخر، كذلك لا بدَّ له من نظام يوجّه علاقاته الاجتماعية، ونظام يوجّه علاقاته مع الله تعالى، ومع الأرض، والطبيعة، والنبات، والحيوان، ويبيّن ما هو حقّ الإنسان على النبات، أو حقّ النبات عليه.. هذه كلها واحدة في كل زمان، وثابتة لا تتغير، بيد أنّ الإنسان يحتاج إلى عدد من الوسائل لتأمينها، وهذه الوسائل تختلف في كل عصر لأنها من إبداع الإنسان نفسه، ولا علاقة للدين بها (طبعاً الوسائل الشرعية) حيث أنه يعيّن الهدف، وكيفية بلوغه وتحقيقه، أمّا الوسائل المتبناة في تحقيق حاجات الإنسان فهي من مهمّة العقل، حيث يؤدّي دوره في هذا

---

(١) سورة الأنبياء: آية ١٠٥.

المضمار تدريجياً من خلال تفننه في إبداع الوسيلة الأفضل والأنسب، والإنسان بصفته المخلوق الأتم والأكمل (على حد تعبير العلّامة الطباطبائي) يحاول تحقيق هدفه عن أيّ طريق يكون سهلاً وأقلّ نفقة، أي لا يكلّف كثيراً، وعندما تتغير الوسائل الضامنة لتأمين حاجات هذا الإنسان تبعاً للتطورات الحاصلة في كل عصر، فإن متطلبات العصر تتغير أيضاً.

وهذه حقّاً هي متطلبات العصر، ولا يخطر على البال أنّها تمثّل ظاهرة محضة أو رغبةً أو إعجاباً أو موضة قط، إنها حاجات حقيقة تفرض نفسها ولا بدّ من إشباعها، وموقف الإسلام منها موقف إيجابي، إذ لا يقف حائلاً دون تحقيقها، لا سيما وهي حقيقة واقعية.

وإنما يقف الإسلام بوجه الهوس والتعصرن اللامعقول، ولا يدين إلّا من يبقى متخلفاً عن ركب الحضارة والمدنية التي فيها خير البشرية ونفعها، من أمثال من يفضّل المحراث على الجرّار في حراثة الأرض مع أنّ الأخير أفضل بكثير من المحراث، ولا مانع ـ من وجهة نظر إسلامية ـ في استعمال تلك الآلة ما دامت هي الأفضل، ولا يدين إلّا التهتك والخلاعة والميوعة والمجون، ويقف ـ بكل حزم ـ بوجه كل لون من ألوان الفساد الأخلاقي والاجتماعي، ويرفض بشدّة ارتداء الزي الذي يعلو على الركبة مثلاً، أو الأفلام المثيرة والهدّامة، فهذه ليست حاجات واقعية ضرورية، كما لا يمكن القبول بها كظاهرة جديدة صحيحة من ظواهر العصر.

ولا يخفى فإن الوسيلة المستعملة في تأمين الحاجات المتنوعة، يمكن أن تستخدم في تحقيق أهداف مشروعة، ويمكن أن تستخدم في أهداف غير مشروعة أيضاً، فهي خرساء ولا موقف لها، مثل: مكبّرة الصوت التي تقوم بتقوية الصوت حتى يصل إلى أبعد حدّ ممكن، فهي تقوم بواجبها فيما إذا كانت الأهداف مشروعة أو غير مشروعة، فلو كان الهدف ذكر الله والدعوة إلى الصلاة، تقوم بواجبها، ولو كان الهدف الغناء والدعوة إلى الكفر، تقوم بواجبها أيضاً.

فالمؤاخذة على من يستعملها، وعلى هدفها، وكذلك المذياع فهو وسيلة للبث إلى أبعد مدى ممكن فهو ـ في حدّ ذاته ـ وسيلة، يمكن

الاستفادة منها في مجال الخير كبث القرآن الكريم، ويمكن أن تكون في مجال الشر كبثّ الأغاني وغيرها، فهو بنفسه لا يتكلم إلَّا إذا كان هناك من يبثّ فيه، وكذلك التلفاز على نفس تلك الشاكلة، ولو اعترض أحد على أمثال هذه الوسائل التي توصل الإنسان إلى أهدافه الصحيحة، ورفض استخدامها، في وقت يأتي فيه شخص آخر ويستخدمها في أهداف غير مشروعة وغير صحيحة مع إمكان استخدامها في أهداف مشروعة وصحيحة من قبل ذلك الشخص الأول، فهو محكوم بالخيبة والخسران، ومثله كمثل المسلم الذي يجاهد في سبيل الله مع آخر يقاتل في سبيل الطاغوت بكل ألوانه، وهذا يستخدم الأسلحة الحديثة من دبّابة ومدفع رشاش ومدفع هاون، في حين يعرض الأول عن هذه الأسلحة، ويلجأ إلى السيف والرمح وأمثالهما من الأسلحة القديمة، فهذا مُدان حقّاً، وهدفه مدان أيضاً، ولا يلقى إلَّا الخزي والاستهزاء لأنه أدان نفسه بما جنت يداه.

هذا هو معنى متطلبات العصر أو مطالبه. . ولا ينبغي الخلط بين متطلبات العصر ورغبة الناس وإعجابهم، أو الظواهر التي تبرز في كل عصر، إنّ الحاجات الأولية للإنسان ثابتة، أمّا الحاجات الثانوية التي توصل الإنسان إلى حاجاته الأولية فهي متغيرة، فالإنسان العاقل يكيّف نفسه مع متطلبات العصر التي هي في تغير، ولو تعنت ولم يواكب تلك المتطلبات فلا يجني غير الخيبة والخسران، ويفقد شخصيته إذ لا يسمع كلامه أحد، ولا يقام له أي وزن واعتبار إذ يرى المذياع يصل صوته إلى ثلاثة وعشرين مليون نسمة في آن واحدن ويسمع طفله الذي عمره خمس سنوات يردّد أغاني ذلك المذياع، وهو لا زال على تعنته وتزمته.

إنّ العالم الذي اخترع جهاز التسجيل لم يدر في خلده أنه سيستعمل لتسجيل الأغاني التي تفسد أخلاق الناس، بل اخترعه لتسجيل الكلمات والخطب، ووقائع الاحتفالات والندوات والمؤتمرات حتى تصل إلى أقصى نقاط المعمورة، فليس الذنب ذنبه، أو ذنب جهازه بل الذنب ذنب من يستعمله في غير الطريق الصحيح، أو ذنب من لا يستفيد من هذا الجهاز العظيم لتحقيق أهدافه الصحيحة والسليمة. . وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفيلم، فعندما ظهرت

الأفلام إلى عالم الوجود لم يكن الناس على درجة من الوعي والفطنة ليدركوا أنّ هناك من سيستخدم هذه الأفلام لأهداف فاسدة هدّامة هي أسوأ من الهيروييين وأكثر منه تحذيراً، فما أشجع من يقف حائلاً دون هذه الأفلام الفاسدة! وهل هناك أفضل من هذا العمل؟.

وأما من لم يقدر على ذلك فلينافس، أعني فلينافس هذه الأفلام الهدّامة بأفلام بنّاءة مفيدة ولكن مع الأسف لا ينافس إلى أن يتصدى بعضٌ في عرض فيلم عن الكعبة في نفس المكان الذي تعرض فيه الأفلام الماجنة الخليعة، وهذا عيب ناشىء عن تقصير أولئك الذين لم يفكّروا مسبقاً بأن الأفلام يجب أن تدخل إلى حياة الناس في مختلف شؤونها ولا سيما الدينية منها، وينبغي المبادرة إلى عرض الأفلام الهادفة المفيدة في دار خاصّة للتبليغ قبل أن يبادر الآخرون إلى عرض أفلامهم المبتذلة في تلك الأماكن. وأؤكّد قولي إنّه أنْ وقف أحد دون عرض الأفلام المبتذلة فذلك أفضل، وإلّا فالمبادرة والتصدي لعرض الأفلام المفيدة هو البديل علماً أنّ الأفلام المفيدة لا تقتصر على عرض الكعبة أو حجّاج بيت الله الحرام، بل توجد أفلام أخرى كثيرة وجيّدة تستطيع أن تؤدّي دورها في كسب نصف الشباب أو أكثر إلى خطّ الهداية والرشاد، وهل هناك فيلم أفضل من فيلم يعرض كيفية تكوّن الجنين، أو كيفية تفتح الأوراد، أو حركات القلب، أو ما شاكل ذلك؟ وإني أجزم أنّه لو عرضت مثل هذه الأفلام فسيكون لها تأثيرها البالغ، وما هي إلّا مواد مفيدة من درس التوحيد، ولو تحقق هذا، وتحدثنا حول متطلبات العصر، فسيقول الآخرون: إنّ هذا الفيلم دليل على ذلك، ويبقى الفيلم بريئاً لأنه وسيلة سمعية بصرية من وسائل التعليم. . أما الجهل والعناد فهما مرضان فتّاكان، ولهما تأثيرات سيّئة حتى على الدين نفسه، ولعل هناك من سمع بضجّة البعض حينما ظهرت مكبّرة الصوت إلى الوجود! إذ ينقل الشيخ فلسفي: أنّي أول خطيب منبري استعمل مكبّرة الصوت في الخطابة، ويضيف: وقد عانيتُ كثيراً في البداية. . . وحدثت ضجّة ضدّي، وأتذكّر

مرّةً استعملتُ فيها الجهاز، وكان دوري في الخطابة بعد أحد الواعظين الذي عندما صعد المنبر ووضعت اللاقطة أمامه، قال: ارفعوا بوق الشيطان عنّي، وكان ازدحام الحاضرين شديداً لذلك لم يتسن لهم سماعه والاستفادة منه.. ولمّا ارتقيتُ المنبر قلتُ: عليّ ببوق الشيطان!.

لا أدري إلى أيّ مدى يصل الجمود والتعنّت؟ ولم هذا الجمود؟ ولم هذا التزمت؟ وما أدري هؤلاء كم يضر الدين تصرفهم هذا؟ وكم يؤثّروا على سمعته؟ فمن الذي قال؟ أنّ آلة التكبير هي بوق من أبواق الشيطان!؟.

متطلبات العصر (٢)

قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[١].

تعرّضنا البارحة إلى موضوع متطلبات العصر، وبيّنا معنى هذه المتطلبات مع نبذة من الظواهر الجديدة التي تبرز في كل عصر، والاتجاهين المطروحين منها: الاتجاه الذي يتفق مع متطلبات العصر، ويقرّ بكلّ ظاهرة جديدة، ويريد من الآخرين القبول بها، والآخر الذي يرفضها ويعتبرها توجهات خيالية واهية، ولكي يكون المؤمنون الهادفون على بصيرةٍ من أمرهم فيما إذا واجهوا أصحاب هذين الاتجاهين، ويتخذوا موقفاً سليماً منهم بفتح باب النقاش الفكري الهادىء من أجل توضيح الموضوع بصورة صحيحة. . . . فإني أذكر خلاصة لموضوع أمس.

لقد ذكرتُ أن أحد التفسيرين المطروحين لمتطلبات العصر وهو الظواهر الجديدة التي تبرز في هذا العصر أو ذاك، فلو برزت ظاهرة معيّنة في عصر متأخر عن عصر سابق فيجب القبول بها باعتبار أنّها جديدة للعصر المتأخر، وعلى هذا الأساس يتم تأييد كل ظواهر العصر الجديد، وهذا ما يطلق عليه اسم التجدد أو الرقيّ أو التقدم.

هذا اتّجاه خاطىء، وتصور مغلوط فيه وذلك لأنّ ظواهر كل عصر جديد تنقسم إلى قسمين: الأول: الظواهر التي يمكن أن تنبثق عن نوع من أنواع الرقي والتقدم، الثاني: الظواهر التي يمكن أن تتمخض عن الانحراف، وهذان الإمكانان موجودان في كل عصر، وبعبارة أخرى: لا يمكن الإقرار بكل شيء

(١) سورة الأنفال: آية ٢٢.

على أساس أنّه جديد، ولا رفض كل شيء على أساس قدمه، فلا الجديد دليل على الجودة أو الرداءة، ولا القديم كذلك. . ويلغى وفق ذلك مقياس الجودة والرداءة على أساس الحداثة والقدم، وربما يكون الشيء جيّداً، وينبغي الأخذ به في حين هو قديم، وربما يكون رديئاً وينبغي رفضه في حين هو جديد، فليس كل جديد مستحسناً ولا كل قديم مستهجناً.

هذا أحد التفسيرين لمتطلبات العصر، أما التفسير الآخر فيرى أن المتطلبات تعني ذوق الناس ورغبتهم، وبعبارة أخرى تعني مطالب الناس، فالناس يرغبون في شيء، ولا يرغبون في آخر، فهل على الإنسان أن ينسجم مع متطلبات العصر أو مع أذواق الناس ورغباتهم؟.

وهذا أيضاً اتجاه خاطىء لأنّ أذواق الناس ورغباتهم يمكن أن تكون صحيحة، ويمكن أن لا تكون كذلك، وكم حدث أن كثيراً من الناس أصحاب أذواق مريضة واتجاهات منحرفة في وقت يمثّلون فيه غالبية المجتمع؟ وهذا ما تعرضنا له أيضاً.

وبالإضافة إلى هذين التفسيرين هناك تفسير آخر لمتطلبات العصر ينبغي التأمل فيه، والقبول به، وهذا التفسير يقول: إنّ متطلبات العصر تعني حاجات العصر، فالإنسان يحتاج إلى جملة أمور هي في عداد الحاجات الثانوية التي تنبثق من الحاجات الأساسية من أجل بلوغ الأهداف التي لا بدَّ منها في كل عصر، وهذا ما يتطلب منه البحث عن وسيلة لتأمين تلك الحاجات، ولا يخفى فالوسائل في تطور، وأغلبها يسير نحو التكامل، والتطورات الحاصلة في المجتمع البشري من هذه الناحية تؤثّر على متطلبات العصر في ضوء معناها الأخير أي: حاجات العصر، فتطوّرها معها.

وهناك مثال يوضّح لنا هذا التفسير أكثر وهو: أنّ الإنسان يحتاج إلى التدفئة في فصل الشتاء، وما دام فصل الشتاء موجوداً فهذه الحاجة قائمة، ولا تختلف إلّا وسائل التدفئة التي يستعملها، والتي تتفاوت من عصر لآخر، ففي البداية كان الفحم هو الوسيلة الوحيدة للتدفئة، وكان له دوره الأساس في ذلك، لهذا كان ذا قيمة خاصّة بلغت حدّاً كان الشاعر «نسيم شمال» يخاطبه: «أيّها السيّد فحم»، «أيّها الملك فحم»، «أيّها الأمير فحم»! ولكن هل كانت

للفحم أصالته؟ وهل كان في عداد الحاجات الأولية للإنسان؟ لا، إذ أنّ الفحم كان مجرد وسيلة لتدفئة الإنسان في عصر من العصور، ولم تعد له قيمة تذكر بعد اكتشاف النفط الذي هو أفضل من الفحم بكثير من حيث رخصه وسهولة إعداده، فالفحم أو النفط حاجة ثانوية للإنسان إذ الحاجة الأوليّة والأساسيّة هي التدفئة.

فهذا مثال بسيط يبيّن لنا أنّ حاجات العصر في تبدل وتغير دائمين، وهناك أمثلة ونماذج أخرى يلحظ من خلالها التغيير الحاصل في حاجات الإنسان، بالشكل الذي تحل فيه وسيلة أفضل وأزهد وأيسر وأقوى مكان وسيلة أخرى، فهذه واقعاً هي متطلبات العصر التي لا بدَّ لكل عاقل وعالم أن يقرّبها.

هذه خلاصة لحديث أمس، أمّا حديث اليوم فإنه يدور حول الإنسان، ووجود نوعين من الحاجات له، الأول: الحاجات الثابتة، الثاني: الحاجات المتغيّرة.

البعض يقولون: إن جميع حاجات الإنسان متغيرة، ولا توجد هناك حاجات ثابتة، أي لا وجود لشيء في العالم يحتاجه الإنسان في جميع مراحل حياته، ويقولون: إنّ كل شيء مثل الفحم.

فيأتي عصر يحتاج إليه الإنسان، ويأتي عصر آخر لا يحتاج إليه، وبما أنه لا يحتاج إليه في هذا العصر فسينتفي وجوده بحكم الحتمية التاريخية شاء الإنسان أم أبى، وهؤلاء الذين يتشدقون بهذا الكلام يحكمون على الماديات والمعنويات بنفس الحكم من حيث التغير لا الثبات، وعندما يناقشون موضوع الدين، فإنّ حساسيتهم منه تصل إلى حدٍ يكونون فيه غير مستعدين لمناقشة الدين فيما إذا كان وجوده ضرورة أو لا! ويدّعون أن لا ضرورة هناك تقتضي الخوض في هذا الموضوع، لأنّ الدين ظهر في عصر كان الناس بحاجةٍ إليه، وبما أنّ هذه الحاجة متغيرة ولا تظل على حالها، لذلك يرتفع وجوبها تدريجياً، ولا تعد هناك أية ضرورة لوجودها، وإذا ما تحقق هذا فلا يبقى لها أي وجود أبداً شاء الإنسان أم أبى، وعندها يكون الدين كالفحم إذ يصادر بحكم عدم الحاجة إليه، وقد بذل أصحاب هذه الأفكار قصارى جهدهم من أجل تجميل أفكارهم الساخرة هذه، وإظهارها بمظهر برّاق كي تجذب الآخرين، وهذا التوجه هو نفس توجه أعضاء حزب توده وأنصاره، وغيرهم من

الماديّين، يقولون: لا وجود لحاجة ثابتة في العالم، وكل شيء في تطور، وحاجات الناس تتطور تبعاً لتطور العصور، وقد أثّروا بكلماتهم الجوفاء في مئات بل الآف من الشباب فحرفوهم وسمّموا عقولهم، ولا بدّ لنا هنا من توضيح هذا الموضوع.

إنّ هذا القانون العام يتخذ من حيث الأصل طابعين هما: الطابع الفلسفي، والطابع الاجتماعي، فمن حيث طابعه الفلسفي: إنّ كل شيء في العالم متغير وليس له بقاء، ومن حيث طابعه الاجتماعي: إنّ كل شيء في المجتمع وليد الحاجة، وبما أنّ الحاجات الاجتماعية في تطور، لذلك يكون بقاء الأشياء مؤقّتاً.

أما الطابع الأول، هل هو صحيح أو لا؟ نقول: هو بشكل مطلق غير صحيح، أي: أن كل شيء في تطور، غير صحيح، وينطبق هذا فقط على الماديات، والعالم الماديّ، أي لو قلنا: إنّ جميع الأشكال المادية لهذا العالم في تطور، فهذا صحيح إذ لا يتسنى لنا أبداً العثور على شيء يحمل المواصفات الماديّة، وهو باق على حاله منذ الأزل، وسيبقى على هذه الحال في المستقبل، وهل الجبال التي نشاهدها أو البحار التي نلاحظها هي على حالها منذ الأزل؟ وستبقى على نفس الحال في المستقبل؟ لا، فلا بدّ من تطور قد طرأ ويطرأ عليها، وقد التفت الحكماء المسلمون منذ القديم إلى هذه الآية الكريمة: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[1] فذكروا أنها تخصُّ التطور الحاصل في جميع الأشياء الماديّة، بحكم قرينة: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾.

ولا يخفى فإنّ الجبال ذكرت هنا كمثال، والمقصود جميع الأشياء، إذ تحمل ذات الصفة التي عليها الجبال، وقد قال أحد الحكماء قديماً: «لا يغسل المرء في نهر مرّتين» وقصده هو لو اغتسل الإنسان هذا اليوم في نهر، وذهب إليه غداً ليغتسل، فلا يجد الماء ماء الأمس، ولا يجد نفسه شخص الأمس، فإذاً لا يتسنى لكل أحد أن يغتسل في نهر مرتين أبداً، ولا نقاش في الحقيقة

---

(١) سورة النمل: آية ٨٨.

القائلة: إن الأجسام وبقيّة الأشياء الماديّة في تطور، وتدل الدراسات الجغرافية التي أجريت على بحر الخزر الواقع في محافظة مازندران أنّ امتداداً ملحوظاً قد طرأ على ساحله باتجاه الطرف الآخر منذ أربعين سنة إلى الآن، وهناك قرائن علمية أثبتت وجود طريق بري كان يربطنا مع الولايات المتحدة، وبسبب التطورات التدريجية الحاصلة في الأرض فقد حالت المحيطات الموجودة في العالم هذا اليوم بيننا وبينها، فلا البحار، ولا السهول، ولا البراري، ولا المناطق تبقى على نفس حالها الذي كانت عليه منذ القديم، وطهران الحالية تختلف عن طهران قبل خمسين سنة من حيث التقلبات الجويّة حرّاً وبرداً، فلا وجود الآن لموجات البرد القارص الذي كانت تتعرض له طهران قديماً، وما يدرينا لعلّها تتبدل إلى منطقة حارّة في المستقبل، وربما تتبدل المنطقة الحارّة هذا اليوم إلى منطقة باردة غداً.. وهكذا فكل شيء في الدنيا يسير نحو الشيخوخة والهرم حتى الجزئيات الصغيرة التي تتكون منها الذرّة فإنها تمر بمراحل التوالد والتكاثر والشباب والشيخوخة، وقد ثبت علمياً أنّ لها إشعاعات تتكسر وتتحطم بالتدريج، بعدها تظهر جزئيات أخرى تكوّن ذرّة جديدة، وهكذا.. إذاً لا بقاء لجسم مادي في العالم على وتيرة واحدة، ولا تختلف الأجسام المادية في انطباق هذه الحقيقة عليها إلّا من حيث وقت بقائها وطول أعمارها فقط إذ ربّما يكون عمر بعضها قصيراً، في حين يكون عمر البعض الآخر طويلاً.

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[2] وهاتان الآيتان توضّحان بما لا يقبل الشك أنّ كل شيء يسير نحو التغيير والزوال وليست المسألة إلّا مسألة وقت فقط، إذ البعض يعيش أكثر في الحياة، والبعض الآخر لا يعيش إلّا قليلاً، ومهما عاش الاثنان فلا بدّ من الموت، ولو فسّرنا النفس في الآية الثانية بالذات فهي تعني أن جميع الأشياء تسير نحو الفناء، ولكن هل أنّ عبارة «كل شيء في تطور مستمر صحيحة؟ لا، لأنّه يمكن أن يكون في العالم شيء متغير ولكن ليس من

---

(١) سورة الأنبياء: آية ٣٤.
(٢) سورة الأنبياء: آية ٣٥.

جنس الأجسام المادية كالروح الإنسانية مثلاً، فجسم الإنسان يكبر ويهرم ويتغير ثم يفنى، ولكن روحه هي ليست كذلك».

وقد ثبت علمياً أن جسم الإنسان يتكون من إحياء مجهريّة صغيرة هي الخلايا، وهذه الخلايا قسمان: خلايا عصبية، وخلايا غير عصبية، وكان القدماء يقولون: إن الخلايا غير العصبية تبلى وتتجدد، وهذا ما ثبت في عصرنا الحاضر، أما بالنسبة إلى الخلايا العصبية، فإنهم يقولون: إنّ الخليّة نفسها لا تموت، ولكن يتبدل شكلها وقالبها.

إذا أخذنا هذا المسجد بنظر الاعتبار، وقلنا: إنه لو تمّ تغيير جميع أجزائه من سقف، وأرضيّة، وجدران، فإنّ الذي يراه بعد هذا التغيير يتصور أنه هو نفسه المسجد الذي رآه فيما مضى، في حين لم يبق من المسجد القديم جزء واحد، والواقع هو هكذا حيث أنّ هذا المسجد هو ليس ذلك المسجد الذي كان سابقاً، ومثل جسم الإنسان كمثل المسجد إذ لو تأملنا فيه بدقة فإننا نلاحظ أنّه يتغير عدّة مرّات على امتداد عمره، وكم بلى منه، وكم تجدد، وكم تغير، هذه حقيقة لا مناص من الإذعان بها لكن لا بدّ من القول أنّه في الوقت الذي يتعرض فيه جسم الإنسان للتغيير مراراً، تظل شخصيته كما هي دون تغيير حيث أنّ في جسم الإنسان حقيقة ثابتة كانت ولا زالت هي التي تكوّن شخصية الإنسان وما حكم المتغيرات الطارئة إلّا كحكم الملابس التي يرتديها الإنسان.

ينقل أن لابن سينا تلميذاً اسمه «بهمنيار»، كان على ما يبدو من شمال إيران، وكان في البداية مجوسيّاً ثمّ أسلم، ويعتبر من فضلاء طلّاب ابن سينا، وله مناقشة حول الزمن يقول فيها: بما أنّ الزمن هو الشاخص لكل شيء، أي: أنه أحد أجزاء ذات كل شيء، فإنّه في تطور بحكم تطور الأشياء، وكان ابن سينا لا يتفق معه في هذا الرأي، وحدث مرّة أنْ سأل بهمنيار استاذه سؤالاً، فلم يجبه، فاستفسر منه مستغرباً عن سبب عدم ردّ الجواب، فأجابه ابن سينا بقوله: خذ الجواب ممّن سألته! فقال له: أنا سألتُ منك، ولم أسأل أحداً غيرك، وهنا أجابه ابن سينا: إنّك سألتَ عن شخص كان موجوداً، والآن ليس له وجود لأنّه تطور مع الزمن، فلم يعد له وجود، والسائل هو الآخر ليس له

وجود، إذاً ممّن تريد الجواب؟ فقبل وسلّم بأنّ شخصية الإنسان حقيقة ثابتة، وأن شخصيّتك واحدة حيث أنّك تلميذي.

نحن الآن لا نتعرض للروح في بحثنا هذا، وما ذكرناه من موضوع كان لإثبات بطلان المبدأ الفلسفي القائل بتطور كل شيء وعدم ثباته، ومن المسلّمات في نقضه قضيّة الروح.

وهناك موضوع آخر وهو: أنّ كل شيء في تطور أمر، وأنّ القوانين في تطور أمر آخر.

إنّ القانون يعني ذلك المبدأ، وذلك الناموس الذي يجري في ضوئه تطور الأشياء، ونحن نقول: إنّه لا يبقى شكل من الإشكال في العالم على حاله، لكن، هل أنّ القانون الذي يخصّ شكلاً من الأشكال يتطور أيضاً؟ لا، لأنّ القانون بما هو قانون ثابت، فمثلاً داروين يعتقد أنه اكتشف سلسلة من القوانين التي تتعلق بالكائنات الحيّة، وقال: إنّ هذه الكائنات في تطور وتكامل، ولنا أن نسأل هنا ونقول: إذا كانت تلك الكائنات في تطور وتكامل فهل أنّ قوانين داروين نفسه هي في تطور وتكامل؟ أي: هل أنّ مثلها كمثل الطفل الصغير الذي يكبر، أو يتطور نوعيّاً على حدّ تعبير داروين إذ يقول: إنّ الأنواع تتطور نوعيّاً حيث يتطور نوع من الأنواع إلى نوع آخر بالتدريج، فهل أنّ القوانين العلمية لداروين نفسه تتطور؟.

لا، إنّها قوانين عالميّة ثابتة كانت ولا زالت تُحكم سيطرتها على العالم، وتلعب دورها في شتّى الحقول العلميّة كقانون الجاذبية العامّة الذي يعتبر أحد تلك القوانين الثابتة.

ولو قلنا: إنّ النبيّ ﷺ خالدٌ بجسمه فربّما يعترض معترض بقوله: إنه حسب القانون الفلسفي لا يظل شيئاً ثابتاً على حاله، وعندئذٍ تنتفي قضية خلود النبيّ ﷺ بشخصه، والحال أنّ محور البحث ليس الشخص بما هو شخص، ولا الشيء بما هو شيء حسب مواصفاته الشيئيّة الماديّة، بل أنّ محور البحث هو القانون. . فالقرآن الكريم ـ على سبيل المثال ـ قانون، وقانون ثابت، وحقائقه ثابتة، ومفاهيمه خالدة، فلو قال أحد: أنّ أوراقه تبلى، نقول له: إنّ الورق وجود ماديّ ولا بدَّ أن يبلى، لكن القرآن بما هو قرآن خالد لا يبلى،

ويظل على خلوده وإشعاعاته يبيّن الحقائق ويطرح المفاهيم، ويقدّم للبشرية قوانين لا يجد إليها البلى سبيلاً.

إنّ القانون ليس جسماً مادّياً فالجسم يبلى ويفنى.. أمّا القانون فهو ثابت لا سيّما إذا كان مطابقاً للواقع، وأمّا إذا كان غير مطابق فهو ليس صحيحاً منذ يومه الأوّل.

على أيّ حال، لا ضير أن تكون للبشريّة قوانين ثابتة وخالدة لا ينالها البلى، فالبلى ينال الأجسام الماديّة فقط، وهذه حقيقةٌ نقرّ بها، ولا نرفضها، وقد أشار إليها القرآن في كثير من آياته إذ قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1] وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝﴾[2] فلا أبديّة لجسم من الأجسام، ولا خلود له، بيد أنّ بحثنا لا يدور حول الأجسام بل حول القوانين، وكلامنا هو: إنّ للبشرية سلسلة من القوانين السماويّة باقية ما بقي الدهر، وما أفدحه من خطأ يرتكبه من يتصور أنّ رداءة الأشياء بسبب قدمها لأنّ القدم ليس دليلاً على الرداءة، كما أنّ الحداثة ليست دليلاً على الجودة، وكم من قديم هو جيّد مفيد، وكم من جديد هو مضر رديء.

إنّ أصحاب هذا التصور يقولون ـ مثلاً ـ أنّ الاقطاع أصبح قديماً، ولم تعد له قيمة تذكر هذا اليوم، لذلك فهو رديء بسبب قدمه، وكأنّه كان جيّداً في يومه الأول بسبب حداثته، ولا نقص فيه إلّا قدمه.. وما أتفه أصحاب هذا التصور إذ يرفضون الاقطاع لقدمه ـ بزعمهم ـ في حين هو مرفوض منذ يومه الأول، ومنذ أن كان جديداً! وهل هو إلّا أن يستولي أحد الأشخاص على أراض كثيرة بمنطق القوّة والعنجهيّة، مستعبداً عدداً من الفلّاحين كي يعملوا له بكل مشقّة وهو يأكل حصيلة أتعابهم، فأين جودته إذن؟.

إنّ هؤلاء يتصورون أنّ نظام الاقطاع كنظام السيّارة فهو جيّد ما دام جديداً، أمّا إذا أصبح قديماً فإنه يفقد جودته.. ولا أدري ماذا أقول لهؤلاء، وإنّي حائر حقّاً فهل الإقطاع كان جيّداً عندما كان جديداً؟ إنّ نظاماً كهذا لا

---

(١) سورة الرحمن: آية ٢٦.
(٢) سورة التكوير: الآيات ١ ـ ٢.

يقاس بقدم ولا حداثة، ولا تتوقف جودته ورداءته على قدمه وحداثته، إذ هو اليوم رديء كما كان رديئاً بالأمس، وسيظل على رداءته مهما بلى الزمان أو تجدد. . ولا معنى لرداءته بسبب قدمه. . . علماً أنّه بسبب هذه التوجهات الخاطئة يعتبر أصحاب هذا التصور كل قديم رديئاً. . ويرون أنّ قدم الأشياء كلها دليل على رداءتها، ويقولون: إلى متى يظل الإنسان يرتدي نوعاً واحداً من الملابس؟ ولا أدري فهل أن حكم جميع الأشياء كحكم الحذاء والملابس؟!.

مزيداً من اليقظة إذاً حيث أنّ ذلك المبدأ الفلسفي لا ينطبق على المبادىء والقوانين بل ينطبق على الأشياء والأجسام، ولنتوقف عند هذه النقطة لنطرح الموضوع بشكل آخر ذكرته في البداية ولا أراني استوفيه بالبحث هذه الليلة، وهذا الموضوع هو موضوع الحاجات حيث أشير إليه إشارة عابرة.

لقد ذكرتُ أنّ للإنسان حاجات ثابتة وأخرى متغيّرة، أمّا أصحاب ذلك التصور فإنهم يرون أنّ جميع الحاجات متغيرة، ووضعوا لرؤيتهم هذه أساساً مزعوماً رفضه الشيوعيون أنفسهم، وهذا الأساس هو أنهم يرون أن كل ما في المجتمع من علم، وفن، وصناعة، وقضاء، ودين ومذهب، وأخلاق، ومعلومات، وسياسة، وحقوق عائلية، هي كلها بنى فوقية، وبمثابة أغصان الشجرة، وفرضوا لها جميعاً بنية تحتية وجذراً هو الآخر يتطور، وبما أنّه يتطور فإنّ كل شيء يتطور معه أيضاً.

لقد اعتبروا الاقتصاد أساس كل شيء، وقالوا إنّ كل ما يطلبه الإنسان سببه العامل الاقتصادي ومن أجل المنفعة الاقتصادية، وفي الاقتصاد تتطور وسيلة الانتاج، والتبدل الحاصل في وسيلة الانتاج يؤدي إلى تبدل في الأخلاق والقيم، لأنها جميعاً تتمخض عن وسيلة الانتاج، هذا هو أساس كلامهم، لكن قد ثبت اليوم أنّ هذا الأساس وهذا المبدأ من أفدح الأخطاء، لأن ملخص كلام هؤلاء هو أنّ جميع نشاطات الإنسان تصبّ في خدمة بطنه.

تراودني هذه الفكرة دائماً وهي أنّ الغربيين وأمثالهم الذين يضربون على وتر الإنسانية، ويفتخرون أنّهم دوّنوا وثيقة حقوق الإنسان، ويتحدثون عن الشرف الإنساني، ليقولوا لنا: كيف ينظرون إلى الإنسان ويقوّمونه؟ ولو تحدثنا نحن المسلمين بنفس ما يتحدث به الغربيون عن الإنسان والإنسانية فهذا هو

ديننا، وهذه هي هويّتنا، وذلك أنّا نعتقد بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١] قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[٢].

إنّ هؤلاء الذين يعتقدون بأنّ الإنسان يعمل لبطنه، ويعتبرون البطن محور حاجاته، ويتصورون أن الفن، والأخلاق، والأمور المعنوية، والدين، والعبادة، وليدة حاجات البطن لا يفكّرون بالإنسانية أبداً..! وما هو الفارق إذاً بين الإنسان والحيوان؟ ولو كان للإنسان بطن فله عقل أيضاً، وله قلب، وما أكثر الأعمال التي يمارسها الإنسان من وحي عقله لا من وحي بطنه! وما أكثر الأعمال التي يقوم بها على حساب منافعه الاقتصادية بسبب وجود الوازع الديني عنده! نحن لا نقول: إنّ الاقتصاد ليس عاملاً، كلّا، إنّه عامل، لكنّه ليس العامل الرئيس والأساس بل هو أحد العوامل الكثيرة التي يمارس الإنسان نشاطاته في ضوئها.

نحن نقول: إنّ عبادة الله تعالى مصباح منير في قلب الإنسان، وأنّ حسّ الإيثار، والتنازل عن المنافع الاقتصادية الشخصيّة في غايةٍ من السمّو والرفعة.. وكم كان من العلماء الذين سحقوا المنافع الاقتصادية من أجل العلم!!.

ينقل المؤرخون أنّ ابن سينا قد سجن فترة، ثم صدر الأمر بإطلاق سراحه حيث أنّ الملك علم أنه قد وُشي ضده، فأمر بإحضاره، لكنّه رفض الخروج من مخبئه، وأوصى تلاميذه بعدم البروز والظهور.. وكان يقول: إنّ عملنا داخل السجن أفضل بكثير من الوزارة والرئاسة والمال والمنصب.. وكان له بعض الخدم يصرّون عليه بالخروج، فكان يرفض.. وأخيراً جاؤوه سراً وأخرجوه.

إنّ الإنسان يمكن أن يتنازل عن منافعه الاقتصادية.. وأخطأ من قال: إن جميع الحاجات في تطور باعتبار اعتمادها على عامل واحد.. وهذا الكلام كله لا نصيب له من الصدق والصحّة.

---

(١) سورة البقرة: آية ٣٠.

(٢) سورة الإسراء: آية ٧٠.

تطورات الزمن في التاريخ الإسلامي

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[1].

ذكرتُ البارحة أنّه من أجل التعرف على منطق المعارضين والمستشكلين، ومن أجل أن نكون قادرين على تحليل مقولاتهم وجواب إشكالاتهم، نذكر ملخّصاً لكلامهم.

قد قلتُ إنّ هذه الشريحة الاجتماعية التي نطلق عليها صفة الجهل لها كلام يجري على لسان أفرادها، إنهم يقولون: إنّ هذا العالم هو عالم التغيير والتطور والحركة، ولا شيء يظل على وتيرة واحدة في لحظتين متفاوتتين، ولا ثبات له بالمعنى الحقيقي للثبات... ويردفون قائلين: بما أنّ الأشياء في تغيير وتطور فإنّها فاقدة لقابلية البقاء والاستمرارية، وكل ما في الوجود وجوده مؤقت ومحدود وغير ثابت، بعد ذلك يخرجون علينا بهذه النتيجة من خلال تساؤلهم: فيكف يمكن للإسلام أن يبقى إلى الأبد، ويكون صالحاً لكل زمان؟ أقول: إنّ الذي أضفوا عليه صبغة فلسفية ينطبق على الأشياء الماديّة، أي أنّ الأشياء الماديّة فقط قابلة للتغيير والبلى، وكل جسم من الأجسام المادية هو كذلك، لكن كلامنا لا يدور حول الأجسام، ولو ادّعى أحد بالخلود المادي فيكون الكلام المطروح مناسباً له في هذا المجال، أو قال أحد بخلود أوراق القرآن كما كانت، فالكلام معه صحيح ومناسب، لكن الكلام لا يدور حول الشخص

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٥٣.

بمواصفاته المادية، أو حول الورق والحبر، بل الكلام يدور حول القانون، وحول عدد من الحقائق لا سبيل إلى إنكارها البتة.

إنّ الأشياء الماديّة في العالم تبلى، فما هي علاقتها بحقائق العالم؟ فمثلاً نقول: إنّ في الصدق رضا الله، أو إنّ الاستقامة صفة محمودة في الإنسان، فهذه حقائق ثابتة، وقانون لتنظيم حياة البشريّة، غير قابل للتبدل والتغيير، ولكن قلنا: إن هناك موضوعاً آخر يرتبط بحاجات الحياة حيث أنّ الحاجات تتبدل وتتطور، وبما أنّها تتبدل فالقوانين يجب أن تتبدل في ضوئها.

وذكرتُ البارحة أنّ الحاجات الأساسية للإنسان لا تتبدل، وإنما تتبدل حاجاته الثانوية، ووعدتكم أن أواصل كلامي في حدود هذا الموضوع، لكن بما أنّ هذه الليلة هي ليلة ميلاد الإمام الحسن المجتبى عليه السلام لذلك أكتفي بذكر قسم من ذلك الموضوع لنحافظ على حرارة هذه المناسبة المباركة ونعطيها حقّها أوّلاً، وتبقى عند الموضوع الرئيس ثانياً.

إنّ من خصائص الدين الإسلامي أنّه ركّز على الحاجات الأساسية والثابتة وضاعف من صفة ثباتها، وجعل الحاجات المتغيرة تابعةً لها، وهذا باعتقادي من إعجازات هذا الدين العظيم، وسأوضّح هذا الموضوع من خلال الأمثلة التي أذكرها، ولكن قبل التعرض له، هناك مقدّمة قصيرة أنوّه عليها وهي: أننا نحن اتباع أهل البيت عليهم السلام نتفوق على غيرنا من إخواننا المسلمين بوجود امتيازات متمتع بها، أي: أننا نحظى بنعم ليست عند غيرنا، إننا وإخواننا نشترك بوجود القرآن والسُنّة، ولكن هؤلاء لا يتجاوزونهما، أي: لا يرجعوا إلى مصادر أخرى غيرهما، أمّا نحن فنتميز عليهم باعتقادنا بوجود الأئمّة المعصومين الذين هم امتداد طبيعي لصاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وهم المصادر الموثوقة والغنيّة المغنية التي نرجع لها لأخذ كل ما نريد من أحكام.

كم عاش النبيّ صلى الله عليه وآله بعد البعثة؟ لقد عاش ثلاث وعشرين سنة، قضى منها ثلاث عشرة سنة في مكّة، والباقي في المدينة، وكان كلامه وفعله وتقريره سُنّةً ومصدراً للأحكام، ولا يخفى فإنّ الزمن الذي نتحدث عنه هذه الليالي، وكان مجموع سنينه ثلاث وعشرين سنة قد شهد تبدلات وتطورات كثيرة، فكان الوضع في مكّة شيئاً، وفي المدينة شيئاً آخر، وفي مكة نفسها كان وضعها قبل

وفاة أبي طالب وخديجة غير وضعها بعد وفاتهما عليهما السلام، وكان الوضع في السنين الثلاث الأولى من البعثة غير الوضع الذي كان بعد نزول قوله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾(١) حيث أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله اتّخذ أسلوباً آخر في العمل، ولنا تقسيمنا الخاص بنا للفترة التي عاشها النبيّ صلى الله عليه وآله ولعامّة المسلمين تقسيمهم، فهم يقولون مثلاً في صدد تقسيم الفترة التي عاشها النبيّ صلى الله عليه وآله بعد البعثة: من السنة الأولى للبعثة حتى إسلام عمر... ويعتقدون أنّ الأوضاع قد تغيّرت بعد إسلامه، ونحن نذكر إسلام حمزة ونقول: كان المسلمون في وضع حرج للغاية قبل إسلامه، أمّا بعد إسلامه فقد قويت شوكتهم واشتدت عزيمتهم، علماً أنّ إخواننا المسلمين يقرّون بإسلام حمزة وتأثيره، وعندما قويت شوكة الإسلام حدثت تغييرات كثيرة في أساليب العمل.

وكذلك الوضع في المدينة فيقسم إلى ما قبل معركة بدر وما بعدها، وما قبل فتح مكة وما بعده، وخلال تلك المدّة التي بلغ مجموعها ثلاث وعشرون سنة طرأت تغييرات متعددة، وحدثت تطورات كثيرة، وكانت ظروف المسلمين تختلف من فترة إلى أخرى، ولكن مجموع سنين تلك المدّة كانت ثلاث وعشرين سنة هي المدار عند غيرنا، أمّا بالنسبة إلينا اتباع مدرسة أهل البيت ـ فإنّ المدّة لا تقتصر على تلك السنين رغم عظم عطائها، لأننا نعتقد أنّ مرحلة العصمة بلغت (٢٧٣) سنة، حيث أنّ ثلاث وعشرين سنة منها كانت في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا ما نتفق به مع عامّة المسلمين، أمّا السنون الباقية ـ وهي مائتا وخمسون سنة اعتباراً من السنة العاشرة للهجرة حتى سنة مائتي وستين حيث وفاة الإمام العسكري عليه السلام الإمام الحادي عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام فهي تخصّنا ولا تخصّهم.

إنّ المائتي والخمسين سنة في مرحلة العصمة ـ أي مرحلة الإمام المعصوم الظاهر الذي تعتبر سيرته حجةً لنا ـ تدخل ضمن تقسيمنا، ولها ميزتها الخاصّة بها، أمّا عامّة المسلمين من غير أتباع أهل البيت فإنّ المدار عندهم تلك المدّة أي ثلاث وعشرين سنة فقط وفيها يعتقدون بحجيّة السيرة النبويّة الشريفة، وقد

(١) سورة الحجر: آية ٩٤.

ذكرت أنّ تقلّبات كثيرة قد حصلت في تلك المدّة التي عاشها النبيّ ﷺ، وكذلك قد حصلت مثلها بل أكثر منها بكثير خلال المدّة المتبقيّة من مرحلة العصمة: أعني: خلال المائتي والخمسين سنة، ولا يخفى فإنّ لتلك المدّة عظيم العطاء لنا حيث أنها عالجت كثيراً من المعضلات، وقدّمت أنجح الحلول بالنسبة إلى متطلّبات العصر، وأستطيع القول إنّ اعتبار هذا الأمر من صميم اعتقادنا أغنانا عن استجداء الحلول لكثير من المشاكل التي طرأت وتطرأ.

إن الأئمّة واكبوا تطورات العصر، وكانوا بالمستوى المطلوب بالنسبة إلى متطلباته، ولعلكم تصادقون أحياناً أنّ سيرة بعضهم قد اختلفت عن البعض الآخر، وهذا بسبب الظروف المختلفة التي عاشوها، فمثلاً الإمام الحسن يصالح، في حين الإمام الحسين يقاتل، وهكذا بقيّة الأئمّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى وضعهم في حياتهم الخاصّة وأسلوب معيشتهم، فمثلاً نجد الإمام علياً عليه السلام يكتفي من لباسه بطمريه، في حين كان الإمام السجّاد عليه السلام يرتدي لباس الخز، وكان يهيىء لنفسه ثوباً منه كل عام، والحال أنّ هذين اللونين من اللباس لم يلاحظا في سيرة النبيّ ﷺ.

«جاء في الكافي أنّ سفيان الثوري دخل ذات يوم على الإمام الصادق عليه السلام فرأى عليه ثياب بيض كأنها غرقىء[1] البيض، فقال له: إنّ هذا اللباس ليس من لباسك، فقال له: اسمع منّي وعِ ما أقول لك فإنّه خيرٌ لك عاجلاً وآجلاً إن أنت متّ على السُنّة والحقّ ولم تَمتَ على بدعة أخبرك أنّ رسول الله ﷺ كان في زمان مقفر جدب فأمّا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها ومؤمنوها لا منافقوها ومسلموها لا كفّارها فما أنكرت يا ثوري فوالله أنني لمع ما ترى ما أتى عليّ مذ عقلت صباح ولا مساء ولله في مالي حقٌّ أمرني أن أضعه موضعاً إلّا وضعته.

قال: فأتاه قوم ممّن يظهرون الزهد ويدعون الناس أن يكونوا معهم على

---

(١) الغرقىء: كزبرج ـ: القشرة الملتزمة ببياض البيض أو البياض الذي يؤكل، قال الغراء: وهمزته زائدة، (الصحاح).

مثل الذي هم عليه من التقشف، فقالوا له: إنّ صاحبنا حصر عن كلامك ولم تحضره حججه، فقال لهم: فهاتوا حججكم، فقالوا له: إنّ حججنا من كتاب الله. فقال لهم: فادلوا بها فإنّها أحقّ ما اتّبع وعمل به...»[١]، وبعد أن قرأوا عليه آيات من القرآن الكريم أجابهم ـ سلام الله عليه ـ فأفحمهم، ولم يقدروا على الجواب، واستنبط من كلامهم أنّ النبيّ ﷺ، وأمير المؤمنين عليه السلام والصحابة، لم يلبسوا مثل هذه الثياب، فأجابهم بلسان حاله: إن هذه القضيّة لا ترتبط بالإسلام، وإنما بالزمان وتطوراته، ولو كنتُ في زمن النبيّ ﷺ للبست مثل لباسه، وكذلك لو كان هو في زماني للبس مثل لباسي.

فالأصالة في الإسلام للمواساة أي: أن يواسي المسلمون بعضهم بعضاً، والمسلم الحقيقي هو الذي يدفع ما عليه من حقوق واجبة، وهذا أمر ثابت غير قابل للتغير مع تغير الأزمنة والعصور، وينبغي أن يكون اعتماد المؤمن على الله لا على المال، وهذا هو المعنى الحقيقي للزهد.

ممّا لا يخفى أنّ الوضع العام للناس في عهد النبيّ ﷺ كان شديداً وعسيراً، وكلّنا قرأنا في التاريخ أن الجيش الإسلامي في غزوة تبوك عرف بجيش العُسرة مع أن تعداده كان ثلاثين ألفاً لشدّة ما عاناه من عُسر وضيق وقلّة في الأرزاق حتى ضعفت القلوب، وتفادياً لهذا الضعف كان الثلاثة والأربعة يتقاسمون في تمرة واحدة لإشباع بطونهم، وفي معركة بدر كان عدد المسلمين ثلاثمائة وثلاثة عشر، ولم تتجاوز سيوفهم الأربعين، وكانت لهم ثلاثة أو أربعة من الخيول، في حين كان عدد المشركين بين التسعمائة والألف، وكانوا ينحرون عدداً من الإبل كل يوم طعاماً لهم، وكان أهل الصفة في وضع يُرثى له حيث وصل حالهم حدّاً كانوا يتناوبون فيه على لباس واحد لتأدية الصلاة.

وقرأنا كذلك أنّ رسول الله ﷺ دخل بيت فاطمة ذات يوم فوجد ستارة معلّقة فرجع، ولما علمت الزهراء بذلك أنزلتها، وكذلك نزعت سواراً من فضّة كان في يدها فقدّمتهما إلى النبيّ ﷺ لينفقهما على الفقراء.

فعامل الزمن يلعب دوره حيث كانت المواساة تقتضي مثلاً أن تبقى ستارة

---

(١) الكافي الفروع: ج٥، ص٦٥.

في البيت لأنّ ظروف الفقر والبؤس كانت تفرض ذلك، أمّا اليوم فقد تبدل كل شيء في حياة الناس لكن لا يعني هذا إلغاء مبدأ المواساة، كما لا يعني الخروج عن حدّ الاعتدال، وعندما أقول: تبدل كل شيء فإنّي أقصد أنّ الحالة ليست هي الحالة التي كان عليها المسلمون في الصدر الأول بحيث تستوجب عدم بقاء الستارة في البيت مثلاً.. وحينما أرتدي لباساً فإنّما ارتدى لباساً ملائماً يتناسب وهذا العصر.. وبعبارة أخرى: لا أصالة للملبس أو المأكل في الإسلام، ولا يفرض الإسلام على أتباعه أن يرتدوا نوعاً معيّناً من اللباس بل له تعليماته الخاصّة به التي في ضوئها يكون الملبس أو المأكل مثلاً، وهذه التعليمات مبادىء ثابتة توجّه الإنسان كيف يكيّف نفسه مع التطور، وكيف يمارس عمله، وكيف يؤدّي مسؤوليته.. ولو كانت هناك أصالة لشيء من الأشياء وفق الرؤية الإسلاميّة، فهو غير قابل للتغيير والتبدل.

فالثابت في الإسلام هو الأصول والمبادىء، والمتغير هو كيفية تنفيذ تلك الأصول والمبادى، وهذا ما يخضع لتطورات العصر التي تلعب دورها في تبديل صور التكليف، ولو لم يكن هذا، ولو كانت هناك أصالة لهذه القضايا الجزئية فمن المستحيل أن يمارس الإمام عليه السلام أسلوباً في العمل يختلف عن غيره من الأئمة.. وهناك مفردات تجسّد الأصالة للقضايا الأساسية الثابتة التي لا تتبدل بفعل تطورات العصر ومتطلباته، مثل عبادة الله تعالى والخوف منه، ومواساة الفقراء وتفقدهم... وما إلى ذلك، وفي هذا الأمر يتساوى الإمام عليّ عليه السلام مثلاً مع الإمام السجّاد عليه السلام، فقد كان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مشغولاً في العبادة من أوّل الليّل حتى الصباح، وكان يصلّي في بعض الليالي ألف ركعة، وكذلك كان الإمام السجّاد عليه السلام والإمام الرضا عليه السلام فكلهم كانوا يتفقدون الفقراء... وهذا مبدأ ثابت وله أصالته ولا يتبدل بفعل التطورات والمتطلبات، ولكن أيّ نوع من اللباس يلبس الإنسان، فهذا يرتبط بالتطورات الحاصلة في كل زمان.

ينقل الكليني في الكافي[١] عن معلّى بن خنيس «قال: خرج أبو

---

(١) ج٤، ص٨ ـ ٩.

عبد الله عليه السلام في ليلة قد رشّت[١] وهو يريد ظلّة بني ساعدة فاتبعته فإذا هو قد سقط منه شيء فقال: بسم الله، اللهم ردّ علينا، قال: فاتيته فسلّمت عليه، قال: فقال: معلّى؟ قلت: نعم جُعلت فداك، فقال لي: التمس بيدك فما وجدت من شيء فادفعه إليّ فإذا أنا بخبز منتشر كثير فجعلت ادفع إليه ما وجدتُ فإذا أنا بجراب أعجز عن حمله من خبز، فقلت: جعلت فداك أحمله على رأسي، فقال: لا أنا أولى به منك ولكن امضي معي، قال: فأتينا ظلّه بني ساعدة فإذا نحن بقوم نيام فجعل يدسُّ الرغيف والرغيفين حتى أتى على آخرهم ثم انصرفنا، فقلتُ: جعلت فداك، يعرف هؤلاء الحق فقال: «لو عرفوه لواسيناهم بالدُّقّة»[٢].

فهذه القصّة وأمثالها لا تتعلق بعصر دون آخر لأنها تترجم لنا المواساة، والمواساة لا تخصّ زمناً دون آخر بل هي في كلّ الأزمنة والعصور.

لماذا عقد الإمام الحسن عليه السلام الصلح مع معاوية؟ ولماذا قاتل الإمام الحسين عليه السلام يزيد؟ وأمثال هذه الأسئلة المثارة، ولا أدري لماذا نناقش أسلوب هذين الإمامين في العمل فقط، فلو رجعنا إلى الوراء قليلاً لننظر لماذا لم ينهض الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في عصر الخليفة الأوّل أو الثاني أو الثالث؟ ولكن بعد الخليفة الثالث عندما جاءه المسلمون وبايعوه وقف بكل حزم ولم يهادن.. في حين أنّ الخليفة الأول ـ في عقيدته ـ غاصب للخلافة كما كان معاوية من بعده غاصباً لها. فمصلحة الإسلام هي الأهم عند عليّ بن أبي طالب، والأصالة وفق المنظور الإسلامي هي للدفاع عن الإسلام والمحافظة عليه، وهذا الموضوع مقدّم على كلّ شيء، وله أولويته.

والإسلام عندما قرّر أنّ الخلافة لعليّ، فإنما أراد تثبيت دعائمه وتوطيد أركانه لأنّه الشخص الوحيد الجدير لها بين علية القوم، ولو كان الناس والصحابة قد أطاعوا نبيّهم الكريم صلى الله عليه وآله وبايعوا عليّاً، وقدّر له استلام الخلافة لتحقق هدف الإسلام، وطموح النبيّ صلى الله عليه وآله بتعزيز أسس الرسالة الإسلامية من

---

(١) أمطرت.

(٢) الملح.

خلال خلافة عليّ عليه السلام. وكلنا نعلم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد نصب عليّاً للخلافة، ولكن بمجرد أن التحق بالرفيق الأعلى تغيرت مجريات الأمور بظهور تيار جديد يضم أكابر الصحابة ومشيخة المهاجرين والأنصار، وقد استغل هذا التيار الموقف لتكون الخلافة لصالح من يهواه معرضاً عن عليّ وبني هاشم.. وفي مثل تلك الظروف الحرجة كان بين المسلمين أناس لم يتمكن الإسلام من نفوسهم، وكان الإسلام قد ذاع صيته جديداً خارج الجزيرة العربية، لذلك كانت المصلحة الإسلامية تقتضي أن يستتب الأمن والهدوء، وأن لا يكون هناك أي شرخ داخلي من شأنه أن يضعف الحكومة الجديدة، لا سيما وقد هدّدت كيانها أخطار، كان عليها أن تواجهها بحزم وصلابة.. مثل فتنة المرتدين التي يجب على الحكومة الجديدة أن تكون بالمستوى المطلوب لإخمادها، وكذلك هناك الوافدون على المدينة من نقاط بعيدة حيث تنعدم عندهم المقاييس الصحيحة في التقويم فلا يفرّقون بين عليّ وأبي بكر.. كلّ هذه وأمثالها تقتضي أن تكون المصلحة الإسلامية هي الأهم، وأن تقدّم على كل مصلحة بالرغم من الانحراف الذي طرأ من خلال تنحية الإمام علي عليه السلام عن الخلافة وهو الأجدر والأكفأ لها، لكن منطق الحكمة يفرض عليه وهو صاحب الحق المهتضم أن يتنازل عن حقه ويصبر على مضض من أجل مصلحة الإسلام حيث كانت هي هدفه الأعلى وكان لا يهمّه إلّا أن يكون الإسلام بخير، لذلك كان يعطي رأيه للخلفاء الثلاثة ويشاركهم، وكانوا يستشيرونه ويحتاجونه عندما تستعصي عليهم كثير من المسائل، وهكذا كان تعامله بكل صدق ونزاهة مع أبي بكر، ومع عمر، ومع عثمان.. وهذه ـ لعمر الله ـ أعلى درجات النبل والسمو حيث يرضى أن تمتهن كرامته، وتبقى كرامة الإسلام محفوظة، والأصالة وفق مقياسه الصائب للمصلحة الإسلامية المبدئية لا للمصلحة الشخصية، رغم أن مطالبته بحقّه لا يعد مصلحة شخصية مهما تقول المتقولون بل يعد مصلحة إسلامية حقيقية لأنه يكون بهذا قد عمل بما يمليه عليه واجبه القرآني، وبما أوصت به السنّة النبويّة الشريفة، لقد سكت ـ سلام الله عليه ـ طيلة تلك الفترة العصبية حفظاً للمصلحة الإسلامية، ولكن عندما تغيرت مجريات الأحداث، واتسعت رقعة النفوذ الإسلامي، وشاءت المقادير أن يكون معاوية خصمه، لم يسكت،

ولم يهدأ، بل كان الواجب يملي عليه أن يواجه هذا الخطر المحدق برسالة السماء، لأنّ معاوية لا يمتلك شخصيّة كشخصية أبي بكر وعمر.. ولأنّ تاريخه لا يخفى على أحد حيث حارب الإسلام مع أبيه سنيناً طوالاً، فتبدلت المعادلات إذاً.

وكان الموقف يتطلب من عليّ محاربة معاوية، وبالفعل فقد حاربه.. ويأتي بعد ذلك دور الإمام الحسن عليه السلام وإذا بها مرحلة عصيبة زاخرة بالمحن المرّة التي كانت وليدة الأحداث الكثيرة التي ظهرت في عصر أبيه.. وابتُلي بأصحاب ضعاف النفوس، خائري الإرادة، ولو كان قد قاتل معاوية لقتل قتلاً غير مشرّف ليس كقتل أخيه سيّد الشهداء الذي قدّم نفسه الزكيّة مع اثنين وسبعين من أصحابه البررة حتى استشهد شهادة شرف وفخر واعتزاز.. ولا زالت دماؤهم الطاهرة تسقي شجرة الإسلام.

لقد ظهرت على اتباع أهل البيت عليهم السلام في عصر الإمام الحسن عليه السلام حالةٌ من الارتخاء والفتور والضعف والتعب بحيث لو خاض المعركة مع معاوية لخسر الجولة، ولسُلّم مكتوف الأيدي إلى طاغية الشام، ويا له من ذُلّ! لا سيما وأن معاوية لم يظهر من القسوة والظلم شيئاً تلك الفترة حتى يمتعض منه الناس ويحاربوه.. ولكن حينما غصب الخلافة وحكم عشرين سنة، وولّى المغيرة بن شعبة وزياد ابن أبيه على الناس، يجورون ويحيفون عليهم حتى ذاقوا شتى ألوان المحن والويلات منهم، عند ذلك عرف الناس من هو معاوية، ومن هو علي، وعضّوا على أناملهم ندماً وحسرة على ما فرّطوا في جنب عليّ ولم يلبّوا دعوته، وتألموا على تقصيرهم بحقّه وحق ولده المجتبى، وولده سيّد الشهداء... ولذلك قامت انتفاضات كثيرة بعد واقعة الطف، ومنها انتفاضة التّوابين الذين التفّوا حول المختار.

ولعلّ تشخيص الناس لحقيقة الحكم الأموي في عصر الإمام الحسن، كان من العوامل المساعدة على ثورة الإمام الحسين عليه السلام وإضافة إلى ذلك فإن يزيد كان يختلف عن أبيه معاوية، حيث كان معاوية قد مارس أسلوب النفاق والمراوغة في سياسته، أمّا يزيد فقد أظهر الكفر علناً، وكان معاوية يغطّي على أعماله المشينة، فلم يشرب الخمر علناً، ولم يهارش الكلاب علناً، أمّا يزيد

فقد كان شاباً نزقاً ماجناً خليعاً لم يحسب للأمور حسابها وكيفما تكون فالناس يسمّونه خليفة رسول الله، وكان يشرب الخمر علناً حتى الثمالة، وينال من النبيّ ﷺ بمحضر من الناس، فلو لم تكن كربلاء، ولو لم ينهض الإمام الحسين ـ تلك النهضة العظيمة التي آلت إلى سقوط يزيد فيما بعد، والذي لو ظلّ لحكم مثل أبيه عابثاً بالحكم مدةً طويلة لما كان للإسلام وجود.. فالظروف كانت تختلف من عصر لآخر.. وما قام به الإمام الحسن عليه السلام قام به الإمام الحسين عليه السلام، وكذلك ما قام به الإمام الحسين عليه السلام قام به الإمام الحسن عليه السلام ولم يتغير إلّا أسلوب العمل أمّا الموقف فهو واحد، والروح واحدة..

هذان مثالان وددتُ أن اطرحهما في هذا المجال.

الاجتهاد والتفقه في الدين

قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

قبل الدخول في موضوع الاجتهاد والتفقه في الدين احببتُ أن أتحدث قليلاً عن أحد المفكّرين في العالم الإسلامي ممّن خاض في الاجتهاد وأكّد عليه، وهذا المفكّر هو محمد إقبال اللاهوري، وهو من المفكّرين المعاصرين، وينحدر من شبه القارة الهنديّة، الهند سابقاً والباكستان حاليّاً.. نشأ في أسرة مسلمة، ودرس العلوم الجديدة، وأنهى دراسته علماً أنه قد درس العلوم القديمة أيضاً، وكان ذا حسنٍ إسلامي على العكس من الأغلبية الساحقة من طلّابنا الإيرانيين الذين سرعان ما يتأثرون بالأجانب تأثراً عجيباً، وكانت له شهادة عليا في فرع الفلسفة، وألّف كتباً باللغة الإنجليزية تعد من المصادر التي اعتمد عليها المستشرقون. وكان متحمساً للإسلام، وعلى درجة عالية من الوعي الإسلامي، وكان يعتقد أنّ الإسلام هو المنقذ الوحيد للبشرية، وبالإضافة إلى أنه من المجدّدين وأصحاب الاطلاع على الأفكار الحديثة، فقد قال شعراً كثيراً.. ولا تهمّنا الآن هذه الجوانب من حياته.

يقول هذا المفكّر: قال لي أبي جملة أصبحت درساً لي في حياتي، قالها عندما كنتُ مشغولاً بتلاوة القرآن، فسألني: ماذا تفعل؟ قلتُ له: أقرأ القرآن، قال: يا بُنيّ! إقرأ القرآن كأنّه نزل عليك، فأثّرت هذه الجملة في قلبي أثر النقش في الحجر، وكنت بعدها كلّما أقرأ آية لا أتجاوزها حتى أتأمل فيها وأتدبر.

---

(١) سورة التوبة: آية ١٢٢.

إنّ الذي دعاني أن أذكر هذه الشخصية كلامه في الاجتهاد، موضوع بحثنا هذا، يقول إقبال: إنّ الاجتهاد هو القوّة المحرّكة في الإسلام، مثله في ذلك مثل القوّة التي تحرّك السيّارة، فالسيّارة لا تتحرك ما لم تكن لها قوّة تحرّكها، ولابن سينا أيضاً كلام حول الاجتهاد يذكره في بحث جامع له في كتاب الشفاء عندما يتطرق فيه إلى المبادىء الاجتماعية والمبادىء العائليّة، يقول: لا حدّ للحاجات التي تظهر في حياة الإنسان، أنّ الأصول في الإسلام ثابتة لا تتغير، وليست ثابتة من وجهة نظر الإسلام فقط، بل هي حقائق يسلم بها كمبادىء حياتية في كافة الأزمنة والعصور، وحكمها حكم منهج واقعي حقيقي لا بدَّ منه، أمّا الفروع فهي متغيرة ولا حدّ لها.

ثم يردف قائلاً: لهذا السبب نقول بضرورة الاجتهاد وأهميته، وبعبارة أخرى: لا بدَّ من وجود أخصائيّين وخبراء في كل عصر لهم القدرة على تقديم الحلول المناسبة لمشكلات ذلك العصر من خلال استنباط الأحكام الجزئية التفصيلية الملائمة لكل فترة من المصادر المجملة للتشريع الإسلامي، وله القابلية على الاستجابة للتطورات الحاصلة من خلال إدراكهم أن المسألة الفلانية الجديدة في أي أصل من الأصول.

ويمكن القول أنّ الاجتهاد قد فقد روحه في واقعنا المعاصر ولم تعد له تلك المنزلة التي تناسبه حيث يتصور الناس أن مسؤولية المجتهد تكمن في استنباط المسائل والأحكام الفقهية فقط والتي لها حكم واحد مهما تعاقبت الأزمنة والعصور مثل التيمم، هل تكفي ضربة واحدة أو ضربتان؟ فأخذ الفقهاء يقول: الأقوى ضربة واحدة، والثاني يقول: الأحوط ضربتان، وأمثال هذه المسائل، في حين أنّ هذه المسائل ليس لها أهميّة تذكر، إذ أنّ الأهميّة ينبغي أن تُركَّز على المسائل الجديدة والمستحدثة التي تظهر في كل عصر، ويجب التأكد والاطمئنان من انطباقها على ما هو موجود في الشريعة من أحكام مجملة، لذلك فإنَّ ابن سينا ينطلق من هذا المنطلق وفي تأكيده على ضرورة الاجتهاد ولزوم ترك بابه مفتوحاً في جميع الأزمنة والعصور، ولو أخذنا هذا الأمر بنظر الاعتبار، وبذلنا جهودنا لإعادة الحياة للاجتهاد بحقيقته، فسنكون على خلاف واضح مع عامّة المسلمين من غير أتباع أهل البيت، إذ يرون أن

الاجتهاد مقتصر على أشخاص معيّنين، وهذا ما لا يراه أتباع أهل البيت حيث يطالبون بترك باب الاجتهاد مفتوحاً في كل عصر من العصور، في حين يرى عامّة المسلمين أنّ المجتهدين أربعة فقط وهم: أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل، ويجوّزون عليهم الخطأ.

يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ...﴾[1] فالنفر المذكور هنا هو النفر من أجل الاجتهاد، ومهما قيل في منطوق الآية فالهدف واضح من ذلك النفر من خلال التعبير القرآني نفسه عندما يقول: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ فالقرآن تطرق إلى هذه القضيّة المهمّة، وسمّاها: التفقه في الدين وهذا التعبير أعمق معنى من تعبير علم الدين.. فهناك تعبيران إذاً، أحدهما: علم الدين، والثاني: التفقه في الدين، والعلم مفهومه واسع، ويمكن اطلاقه على كثير من حقول المعرفة، أمّا التفقه فهو ليس كذلك، ولا يمكن استعماله في كلّ مكان لأنّه يعني التعمق في العلم، ودرجته أعلى من درجة العلم، وهو بعبارة أخرى: العلم العميق الذي لا يتسنى لكل أحد.. ويمكن أن نسمّي العلم السطحي علماً ولا نسمّيه تفقهاً.

يقول الراغب الأصفهاني: «التفقه هو التوسل بعلم ظاهر إلى علم باطن» فهو التقاط اللب من بين القشور، وهو إدراك اللامحسوس من خلال المحسوسات، وهو يعني: أنّ الإنسان لا يتعامل مع الدين تعاملاً سطحياً، بل تعاملاً عميقاً هادفاً، مدركاً أنّ في الدين جانبين: الجانب الروحي، والجانب المادي، مبتعداً عن الفهم المبتور المشوّه للدين من خلال التركيز على جانب واحد فقط، ولا تتيسر معرفة الدين معرفة واعية من خلال جانب واحد فحسب، بل من خلال كلا جانبيه.

إنّنا نطالع الأحاديث والروايات الواردة أحياناً فنجد بعضها يقول: «يأتي على الناس زمان لا يبقى فيهم من القرآن إلّا رسمه ومن الإسلام إلّا اسمه»[2] وهذا الكلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام وله كلام آخر قاله وهو يستعرض مستقبل

---

(١) سورة التوبة: آية ١٢٢.

(٢) نهج البلاغة: قصار الحكم: ٣٦٩ ـ ١.

بني أميّة، ومنه: «أيّها الناس! سيأتي عليكم زمان يكفأ فيه الإسلام كما يكفأ الإناء بما فيه»[١].

فهذه الأقوال تبيّن لنا أنّ قسماً من التعاليم الدينية تشبه الإناء وهي وعاء للقسم الآخر من التعاليم الدينية التي تشبه الماء، فهذا الوعاء ضروري ولكن لذلك الماء، ولو كان هذا الوعاء نفسه فلا يُكفأ ماؤه، أمّا إذا كان هذا الوعاء موجوداً بدون ذلك الماء فكأنّه غير موجود، فالإمام عليه السلام أراد من وراء هذا التشبيه أن يقول بأنّ الأمويّين يفرغون الإسلام من محتواه، ويقضون على جوهره، ويشوّهون حقيقته، ولا يُبقون للناس منه إلّا القشور..

وللإمام عليه السلام كلام آخر وهو أيضاً في صدد الحديث عن بني أميّة، يقول فيه: «ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوباً»[٢] وإذا كان الإسلام هكذا فهذا يعني أنّه فقد روحه، وأصبح معرضاً للسخريّة والاستهزاء بسبب تصرفات الأمويين المنحرفين.

فكل ما مرّ من أقوال وأمثالها تبيّن أنّ بعض الناس يدّعي الإسلام ولكنه الإسلام الفارغ من محتواه، الفاقد لروحه وحركيته.. والبعض الآخر يدّعيه كدين فاعل مؤثّر أي: الإسلام بما هو إسلام بحقيقته ومعناه.

ينقل أحد الأصدقاء أنّه في مرّة من المرّات واجهته مشكلة، فذهب إلى أحد معارفه يلتمس منه حلّها، مع أنّها كانت مشكلة بسيطة، ولكن بالنسبة إلى صاحبها كانت لها أهميتها الخاصّة، يقول: فاعتذر بعلّة أنّه يريد الذهاب إلى صلاة الجماعة، فلو قال أحد هنا أنّ الإسلام قد أكّد على صلاة الجماعة تأكيداً كثيراً إلى الحدّ الذي لم يلتفت معه إلى قيمة العمل المؤدّى في قضاء الحاجة فهذا كلام خاطىء، وهل هناك فرق في حساب الله بين أن نصلّي فرادى أو نصلّي جماعة؟ ولم أكّد الإسلام على صلاة الجماعة؟ أليس ذلك من أجل أن يعيش الناس جوّاً روحيّاً ومعنوياً، يلتقي أحدهم بالآخر، ويتفقد أحدهم أحوال الآخر؟ وهو كذلك، وما ذكر من التأكيد على صلاة الجماعة وكثرة

---

(١) نهج البلاغة: خطبة: ١٠٣ ـ ١١.

(٢) نهج البلاغة: خطبة: ١٠٧.

ثوابها هو لكي تصنع من الناس أناساً ذوي عطف وضمير، ويسعى أحدهم في قضاء حوائج الآخر، فصلاة الجماعة قشر في داخله لبٌّ كامن، وما هذا اللب إلّا العواطف الاجتماعية والتفكير بأمور الآخرين.

كل ذلك يدلّل على أنّ في الإسلام لبّ وقشور، وله ظاهر وباطن.. فلا بدّ من التفقه إذاً.. والتفقه يعني حصول الإنسان على المعنى المراد، فلو قال أحد: إنّ الاجتهاد هو القوّة المحرّكة للإسلام، أو قال آخر: إنّه ضروري في كل عصر وزمان وروح الإسلام روح ثابتة في كافّة الأزمنة والعصور، فلا مكان للشبهة القائلة بأنّ متطلبات العصر تستوجب نقض حكم الإسلام، وهنا أودّ أن أذكر مثالاً من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1] فهذا أمر بالأعداد واضح بكل صراحة، والهدف مذكور أيضاً، فالإسلام دين القوّة لا دين الضعف، وهذا ما يقرّ به أعداؤه من الأجانب.

يقول ويل ديورانت: لا وجود لدين دعا أتباعه إلى القوّة كالإسلام، فالإسلام أكّد على القوّة، وطلب من المسلمين أن يكونوا أقوياء، ويسؤوه أن يرى المسلمين ضعفاء، ولا ينسجم منطق الضعف مع تعاليمه لأنه يوصي المجتمع الإسلامي بإعداد نفسه بكلّ ما يملك من قوّة لمواجهة الأعداء، ومن ناحية الهدف والغاية يصدر الأمر السماوي بأن يكون المسلمون أقوياء من الناحية الماديّة إلى الحد الذي يرهبون به أعداء الله، وكما نرى الدول الكبرى هذا اليوم كيف أدخلت الرعب في قلوب الشعوب، فكذلك يريد القرآن من المسلمين أن يكونوا أقوياء إلى الحدّ الذي لو رآهم أعداؤهم يهابون سطوتهم ويخافون منهم، ولا يخطر في بالهم الاعتداء عليهم، وهناك صنفان من القائلين بمنطق القوّة: صنف يطلب القوّة من أجل الاعتداء على الآخرين، وصنف آخر يطلبها لمواجهة ذلك الاعتداء، والحيلولة دون استفحاله، وهذا عين ما يريده القرآن الكريم إذ ينادي بالقوّة للوقوف بوجه الاعتداء والسلب والنهب، ولا يوصي المسلمين بالقوّة وسيلةً للاعتداء.. وما أروع الأدب القرآني إذ يقول:

---

(١) سورة الأنفال: آية ٦٠.

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟﴾[(١)] وهنا يخاطب المسلمين أن لا يخرجوا عن حدّ العدالة حتى مع أعداء الله الذين أساؤوا إليهم. . وكذلك لا يجيز لغيرهم الاعتداء. . فهذه أوامر ينبغي إطاعتها.

وعندما نأتي إلى السُنة النبويّة الشريفة فإننا نلتقي بسلسلةٍ من الآداب والسنن المحمّديّة التي رسمها معلّم الإنسانية الأوّل لتكون منهجاً للحياة. . والتي تتّصل بموضوعنا سالف الذكر، ومن هذه الآداب السبق والرماية، ـ كما يصطلح عليهما في الفقه ـ وأكّد الإسلام على استحبابهما، وحرّم كل لون من ألوان المقامرة إلّا بهما، وهذا من مسلّمات الفقه إذ توجد أمثال هذه السنن والآداب في ديننا.

قد يأتي هنا من يتصف بالتزمت والجمود فيقول: إنّ الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ شيء، وأمر الفروسيّة والرماية شيء آخر، أي: أنّ النبيّ ﷺ عندما أوصى بهما، وأكّد على تعليمهما لأولادنا، فإنما يدلّل على ولع منه فيهما، ولذلك يجب بقاؤهما على ما هما عليه في كافّة الأزمنة والعصور! والحال أنّ القضيّة ليست بهذا الشكل لأنّ الرماية وركوب الخيل هما وليدا قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ والمهم في الإسلام أن يكون المسلمون في الحد الأعلى من القوّة، وما الرماية وركوب الخيل إلّا مثالان عليها ولا أصالة لهما لأنّهما يمثّلان الشكل التطبيقي لها.

وبعبارة أخرى: هما كاللباس على البدن. . والإسلام لا يرى لهما أصالة بل يرى الأصالة للقوّة، وهما أمارتان على تلك القوّة. . علماً أننا لا نقصد من كلامنا عدم الأصالة على اعتبار أنّهما من أوامر النبيّ ﷺ نفسه، لا من أوامر الله الواردة في كتابه العزيز! كلّا، إذ لا فصل بين أوامر الله وأوامر نبيّه، فهي أوامر واحدة، فليفهم من أراد! والقضية: إنّ الإسلام أمر بشيء وأراد هو تنفيذه هو بذاته مرّةً، وأخرى أمر بشيء مقدّمة لشيء آخر، وما دور التفقه في الدين إلّا أنّه يساعد الإنسان على بلوغ مراده.

---

(١) سورة المائدة: آية ٨.

وهناك مثال آخر في نهج البلاغة، حيث ينقل أنّ شخصاً جاء إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وقال له: لو غيّرتَ شيبكَ يا أمير المؤمنين، ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «غيّروا الشيب» فقال عليه السلام: «الخضاب زينة ونحن قوم في مصيبة» (يريد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) وكأنه يريد أن يقول عليه السلام أنّ هذا الأمر ليس له أصالة وذلك لأنه كان لهدف معيّن يخصّ ذلك العصر أمّا الآن فقد انتفى ذلك الهدف.. لقد كان عدد المسلمين قليلاً، وبينهم شيوخ كبار قد اشتعلت لحاهم شيباً، وعندما كان ينظر إليهم العدو يراهم قطعة بيضاء من الشيب فتقوى عزيمته، ويشتد ساعده، وترتفع معنوياته، ولا يخفى فإنّ قوّة المعنويات لها الدور الأول في المعركة، لذلك أمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الشيوخ المقاتلين أن يغيّروا شيبهم حتى لا تقوى عزيمة العدو حينما ينظر إلى كبر سنّهم.

فهذا هدف كان يخصّ تلك الفترة بالذات، أمّا اليوم فلا وجود له، لهذا كل شخص حر من هذه الناحية، فتغيير الشيب أمر طارىء متغير، أمّا قوّة المعنويات فهي أمر ثابت غير قابل للتغيير، ويجب أن يبقى مفعولها سارياً في كافّة الأزمنة والعصور، وكذلك إضعاف معنويات الأعداء في حرب أو في سلم ينبغي أن تبقى على حرارتها في كل عصر.. وما علينا نحن المسلمين إلّا الإلتفات إلى هذه النقطة الحسّاسة، ورفع النواقص الموجودة عندنا، ولا نعمل ما من شأنه أن يستضعفنا الأعداء.. وهذا مبدأ ثابت تتفاوت أساليب تنفيذه بين فترة وأخرى، وقد يكون تغيير الشيب أسلوباً ملائماً لفترة معيّنة، وقد يكون هناك أسلوب آخر لفترة أخرى، فلا تتغير إلّا أساليب التنفيذ لا غير، وهذا هو مغزى التفقه في الدين والبصيرة فيه إذ يقدّم لنا أنجح الأساليب وأنسبها في كل عصر منبثقة من تلك الثوابت الأساسية في الشريعة.

إنّ من مميّزات الإسلام أنّه جعل المتغيّرات التي تتبدل في كل عصر متّصلة بالثوابت التي لا يطرأ عليها أي تغيير، أي: أنّه جعل للأحكام الفرعية التفصيلية علاقة بالأحكام المجملة في الشريعة، ولا يستطيع أن يكشف هذه العلاقة إلّا المجتهد الذي يعطي رأي الإسلام في كلّ واقعة من خلال الملكة التي يختص بها، وهذه هي القوّة الحركيّة في الإسلام.

إنّ من مظاهر الجمود والتزمت الذي عليه الإخباريون موقفهم من التحنّك علم أنه ورد التأكيد عندنا على هذه القضيّة، ولا يخفى فإنّ مظاهر الجمود عند الإخباريين كثيرة، وقد تحرر المرحوم الفيض الكاشاني من ربقتهم رغم إخباريته، وبالإضافة إلى أنّه كان إخبارياً بيد أنه كان شبه فيلسوف ممّا ساعد هذا الأمر على تنوير فكره..

والتحنّك يقابلُ الاقتعاط في اللغة العربية والاقتعاط يعني شدّ العمامة على الرأس.

لقد جمع المرحوم الفيض الكاشاني بين متطلبات الروح والجسد، وأوتي قدرة على التشخيص، يقول هذا العالم: كان الاقتعاط شعار المشركين، أي: أنهم كانوا لا يتحنكون بل كانوا يشدّونها، لذلك فإنّ عدم التحنك يعني القبول بشعار المشركين، وفي ضوء هذا التوجه الذي عليه المشركون صدر الأمر بالتحنّك.. أمّا في الحقيقة فلا موضوعية لهذا الأمر بما هو، بل الموضوعيّة تكمن في معارضة المشركين، وعلى المسلم الحقيقي أن لا يتمسك بشعار غير إسلامي وغريب عليه.

لقد كان هذا الأمر ساري المفعول في وقت كان يعيش فيه أولئك المشركون بذلك الشعار، أمّا اليوم فلا وجود لهم ولا وجود لشعارهم، لذلك لا ضرورة لهذا الشعار الذي كانت فلسفته معاكسة ومعارضة المشركين.

هذا كلام المرحوم الفيض.. فهل نسخ حكماً إسلامياً بكلامه هذا؟.

لا، بل أنه استوعب فلسفة الأمر الصادر بالتحنّك وعرف مغزاه.. وهذا هو معنى الاجتهاد الذي عبّر عنه محمد إقبال بالقوّة المحرّكة في الإسلام، وهو نفسه الذي رأى ابن سينا ضرورته في كل عصر وزمان.. ولقد ميّز المرحوم الفيض بين اللب والقشور.

وهناك مثال آخر: لو سأل أحد: هل أنّ لبس القُبّعة الأجنبية، أو لبس السترة والبنطلون حرام؟ نقول: لا، حيث أنّ هذه الأشياء قد حُرمت في عصر من العصور والآن هي غير محرّمة، فمثلاً كانت القُبّعة تخصّ الأجانب في وقت من الأوقات، وكان لبسها يعني أنّ الإنسان مسيحي..

لذلك كان المسلم إذا لبسها يرتكب حراماً، ولكن بما أنّها اليوم أصبحت زيّاً سائداً، وفقدت هدفيتها، وليست اليوم كما كانت بالأمس، لذلك لبسها غير حرام.. ولا حاجة أن يأتي نبيّ من الأنبياء ليحكم في هذه القضيّة، كما أنّ حكم الإسلام واحد لم يتغير.

في اعتقادي أنّ الاجتهاد من معجزات الإسلام.. ولا يعني الاجتهاد أن يجلس شخص ويفتي كيف يشاء.. كلّا، بل له قوانينه الخاصّة به. وكما ذكرت سلفاً فإنّ الإسلام تميز بمواصفات ذاتية جعلته قادراً على مواصلة دربه، وديمومة حركيّته دون أن يكون هناك تعارض أو تضارب مع قوانينه وقواعده الثابتة، ولسنا نحن الذين نمنحه قوّة الحركة والفاعلية.. وفيه ثوابت لا ينال منها تطور الزمان شيئاً، ومتغيرات تستوعب ظروف التطور، ورغم أنّه جعل التغيرات تابعة للثوابت، فإنّ زمام الأمور يظل بيده...

إنّ التفقه في الدين من أكبر النعم على الإنسان، وبه يكون هذا الإنسان ذا بصيرة ووعي.

قاعدة الملازمة

قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[1].

ذكرتُ البارحة أنّ أحد المفاهيم الموجودة في الدين الإسلامي هو التفقه، والتفقه يعني معرفة الأحكام الإسلامية معرفة عميقة، ويعني كذلك أنّ في الإسلام خصوصيات لا تنكشف إلّا بالتفقه، وبعبارة أخرى: إنّ في الدين ظاهراً وباطناً، ولكي لا يكون هناك لبس فإنّ المقصود بالظاهر والباطن في حدود المسائل التي ذكرتها ليلة أمس، وسأذكر منها نماذج هذه الليلة، المهم أن ديننا يتميز بوجود عنصر الاجتهاد فيه، وبفضله يمكن اكتشاف الجذور العميقة للأحكام الشرعية، والأسرار الخفيّة الموجودة في الشريعة.

إنّ من القضايا المطروحة بين المسلمين منذ الصدر الأول هي أنّه لا يوجد تكليف تعبدي محض، أي: خال من حكمة أو مصلحة، وعليّ أن أوضّح معنى التعبّد.

إنّ التعبد لا يعني أننا لا نعمل بالتكاليف الموجودة ما لم نعرف حكمتها بل علينا العمل بكل ما جاء في الدين وصحّ دليله تعبّداً سواءً عرفنا حكمته أم لم نعرفها، ولا وجود لتعبد محض في الدين أي: بدون حكمة أو مصلحة، إذ كل ما جاء في الدين فيه حكمة خفيّة لا نعرفها، وفي ضوء هذا الأمر وضع العلماء قاعدتين متعاكستين أطلقوا عليهما «قاعدة الملازمة».

---

(١) سورة التوبة: آية ١٢٢.

يقول العلماء: أنّ هناك تلازماً بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، فكل ما حكم العقل بضرورته حكم الدين بضرورته أيضاً والعكس هو الصحيح، ولو كشف العقل مصلحة معينة (الكشف اليقيني والقطعي لا الكشف الاحتمالي والظنّي طبعاً) في عمل من الأعمال فإننا نحكم بشرعيّة هذا العمل من الناحية الدينية، أي: نحكم بأنّ الإسلام أمر بنفس ذلك العمل، حتى لو لم يصلنا منه شيء، وقد افتى الفقهاء في مواطن كثيرة دون حصول الدليل النقلي.. وكان افتاؤهم بما حكم به العقل، وفي الفقه مسألة تسمّى «ولاية الحاكم» أي: أنّ الحاكم الشرعي له حقّ الولاية في كثير من الأمور، فلو مات شخص مثلاً ولم يعيّن وصيّاً له، وليس لأولاده قيّم شرعية فما هو تكليفهم؟.

هنا يأتي دور الحاكم الشرعي لتعيين ذلك التكليف في حين لا وجود لآية تصرّح بهذا المعنى، ولا خبر موثوق مائة بالمائة يتطرق إلى هذا الموضوع، والذي نقوله هنا: إنّ الإسلام دين عظيم حكيم لم يترك مصالح الناس دون تكليف، وأينما حكم الشارع حكم العقل، ولا يعني هذا أنّ الشارع عندما يعطي حكماً في قضيّة معيّنة فإنّ العقل يبادر إلى إعطاء نفس الحكم، فلو قال الشاعر أن لحم الخنزير حرام، فإنّ العقل يفهم أيضاً أنّه حرام، لكن المقصود غير هذا، بل المقصود أنّ في كل حكم من أحكام الشارع رمزاً لو أدركه العقل فإنّه يصدّقه.. فهذه هي قاعدة الملازمة، وفي ضوء هذه القاعدة يقول علماء الإسلام. إنّ كلّ حكم من أحكام الإسلام الواجبة أو المستحبة أو المحرمة أو المكروهة فيها حكمة ومصلحة، أو فيها دفع مفسدة، ولهذا تتميز هذه الأحكام بخصوصيتها الحكيمة.. ولا يشرّع الإسلام شيئاً اعتباطياً، ولا يأمر بشيء جزافاً، وهذه الآصرة الصميمية بين العقل والإسلام لا وجود لمثلها في الأديان الأخرى، ولو سئل علماء الأديان الأخرى عن العلاقة بين الدين والعقل فإنّهم يجيبون بالنفي، وينكرون أيّة علاقة بينهما، فالمسيحية مثلاً تبدأ بالتثليث ولها اعتقاداتها الخاصّة بها، ولو قيل لأتباعها: لا تتفق أقوالكم ومدّعياتكم مع العقل، لقالوا: وإن كانت لا تتفق، ثمّ ماذا؟.

فهؤلاء عندما يردّدون كلمة التعبد فإنهم يقصدون ترك العقل جانباً، والتسليم الأعمى أمام الدين.. في حين لا يوجد في الإسلام تسليم أعمى، أو

تسليم يقف ضدّ العقل، ولكن هناك تسليم لما فوق العقل وفق المعنى الذي ذكرته سلفاً وهو نفسه التسليم المطابق لحكم العقل.. والعقل يقول أيضاً إذا لم يكن عندك علم بشيء فاسمع كلام من هو أعلم منك، وهذا هو الذي أضفى على الإسلام خصوصية الخلود، أي أن في الإسلام مرونةً لا نظير لها ولا مثيل، وهي ما يصطلح عليه الفقهاء بالمهمّ والأهمّ، فلو وقف الإنسان بين حكمين من الأحكام ولم يستطع القيام بهما كليهما، فعليه هنا أن يقدّم الأهم على المهم.. وهناك مثال يذكر دائماً لطلبة العلوم الدينية في صدد الأهم والمهم.. يقولون: لو كان هناك مكان لا يرضى صاحبه الدخول فيه، وأنت ترى فيه حوضاً قد سقط فيه طفل ولا أحد غيرك ينقذه، فهنا أنت بين أمرين: أمّا أن تدخل المكان رغم عدم رضا صاحبه لتنقذ الطفل من الغرق، وأمّا أن تقف لتتفرج ويموت الطفل.. فالعلماء يقولون: عليك أن ترى لمن تكون الحرمة أكثر للروح أم للمال.. ولا بدّ أنّها للروح.. إذاً عليك دخول المكان وإنقاذ الطفل حيث تضحّي بعمل صغير من أجل عمل كبير، وتقدّم بذلك الأهم على المهم.

وهناك مثال آخر: لو دهست امرأة وأريد نقلها إلى المستشفى، فهل ينتظر حتى يصل أحد محارمها وينقلها؟ فربّما تموت، أو لا، تنقل إلى المستشفى من قبل غير محارمها؟ وهنا تظهر مسألة، وهي أنه لا يجوز مس جسد غير المحارم لا سيما وأنها إذا نقلت إلى المستشفى فستكون تحت مبضع الجرّاح، وهو أجنبي أي: من غير محارمها، وإذا كانت تحت مبضعه فيستدعي هذا تعريتها، فما هو الموقف الصحيح تجاه هذه الحادثة؟ وإذا اقترب مخاض امرأة حامل ولم تنفعها القوابل حتى وصلت بها الحاجة إلى أن يجري لها طبيب جرّاح عمليّة قيصريّة، فماذا نفعل؟.

ففي مثل هذه الحالات لا بدّ من إظهار المرونة وعدم التزمت والإصرار إلى الحدّ الذي يفضّل الإنسان موت مريضته على إنقاذها بإجراء عمليّة لها، وربّما لا تقبل المرأة نفسها أيضاً.

وهكذا كله تزمت وتحجر، فلا بدَّ من الإذعان للواقع وتسليم الأمر بيد الطبيب علماً أنّ الإسلام يُفضّل إنقاذ روح الإنسان على مسألة لمس الجسد من قبل

غير المحارم، ويرى أنّ الأولى هي الأهم . . وهذه أمور يحكم بها العقل أيضاً لكن لا بُدّ من التذكير أنّه قد يكون هناك خروج عن الحدّ الشرعي أو يكون هناك تجاوز متعمّد على الأحكام الشرعية، كأن تطلب المرأة الماخض رجلاً يولّدها لا امرأة، مع وجود المرأة، فهذا التوجه يرفضه الإسلام ولا يقرّبه.

وقد ذكرت مرّةً أنّ النساء اللواتي يدّعين المساواة مع الرجال، لماذا لا يسلّمن بهذه القضيّة، أي: قضيّة القبالة؟ ولماذا لا يردن إلّا الرجال لقبالتهن؟ فأين المساواة التي يتشدّقن بها؟ وإذا لم يكن فرق بين المرأة والرجل، فليقبلن بالمرأة قابلةً، وما القبالة إلَّا مهنتها لا مهنة الرجل! ولعلّ هناك من يقول إنّ سبب تخلف المرأة هو لأنّ الأعمال لم تفوّض إليها على مرّ التاريخ بل فُوّضت إلى الرجل، ولو كانت قد فُوّضت إليها لتفوّقت ولمع نجمها . . ولو قال أحد: إنّ المعمل لا يصلح لإدارته إلَّا المرأة، أو التمريض لا تصلح له إلَّا المرأة، لقالوا: لا، لا فرق في ذلك بين المرأة والرجل، ونقول: إنّ من الأعمال المعروفة التي تختص بها المرأة هي القبالة، فلقد كانت مهنة المرأة منذ فجر التاريخ، وذلك لأنّ العمل يخصّها وحدها باعتبار أنّ الرجل لا ينجب أوّلاً، ولأنّ المرأة نفسها مارست هذا العمل منذ البداية ثانياً . . فلماذا إذاً تذهب النساء عند اقتراب مخاضهنّ إلى الأطبّاء؟.

ألا يدلّ هذا على تفوق الرجل على المرأة؟ علماً أنّي لا أؤيد كلام من يقول بأفضليّة الرجل على المرأة في القبالة، بَيَد أنّي توخيّتُ أن أثبت بطلان أمثال هذه التخرصات الجوفاء، وأنّها تنطلق من الهوى والهوس، وليس هدفي من المثال الذي ذكرته القول بعدم وجود فرق بين الرجل والمرأة، أو تشجيع المرأة على الذهاب إلى الطبيب عند ولادتها . . كلّا! بل يجب أن تكون المرأة هي القابلة، ولكن لو فرضنا أنّ السكّين قد بلغت العظم، وضاقت كلّ السُّبل، حتى تصل الحالة إلى خطر الموت، فلتذهب تلك المرأة إلى الطبيب ولا مانع في ذلك.

إنّ من القضايا التي يطرحها الطلبة الجامعيّون، والتي أصبحت ذريعة بيد البعض للتهجم على الدين الإسلامي الحنيف هي أنّ الإسلام لا يساير التطور، ولا ينسجم مع الواقع المعاصر، ولو أراد المسلم أن يتمسك بدينه ويتقيد به،

فإنه يتأخر عن ركب الحضارة. ويضربون مثالاً على ذلك بعلم التشريح وهو أحد فروع علم الطب، ومن أركانه الأساسية منذ القدم.. وتدريسه مقرّر ي كليّة الطب، كما أنّه موجود في كافة أرجاء العالم، وضرورة العلم وحدها تقتضي وجوده.. وكان يُطبّق تارة على جسم الإنسان، وأخرى على جسم الحيوان، علماً أنّ تشريح جسم الحيوان مفيد، لكن عطاؤه العلمي قليل إذا ما قورن بتشريح جسم الإنسان، كما أنّه لا يفي بالغرض المطلوب، ولا يتمخض عن نتائج جيّدة كالنتائج التي يتمخض عنها تشريح الإنسان، فإذاً يُفضّل تشريح الإنسان لفائدته العظيمة ونتائجه العلمية الدقيقة النافعة.. فكيف يتلاءم هذا مع موقف الإسلام الداعي إلى احترام الميّت وعدم إهانته، وله آداب خاصّة به تعتبر من ضمن الواجبات الكفائيّة، مثل التعجيل بتجهيزه، وعدم تأخير جنازته، والمبادرة إلى غسله، وتكفينه، ودفنه؟ وهذا ما يتنافى مع الأهداف المتوخاة من علم التشريح.

هذه ليست قضيّة مهمّة ذات بال، وهي من القضايا التي تطرقت إليها سلفاً، أنّ الإسلام يؤكد على احترام جسم المؤمن بعد وفاته (من الطبيعي أنه ينبغي دفن كلّ ميت حتى لو كان كافراً رغم عدم جواز غسله وتجهيزه، ولكن يجب دفنه وعدم ترك جثته دون مواراتها الثرى) وأنتم تقولون إنّ علم الطب يتوقف على التشريح، حيث لا يتسنى معرفة كثير من الأمراض وطرق معالجتها إلّا به، ونحن نقول إنّ الطب ـ من المنظور الإسلامي ـ واجب كفائي كما أنّ دفن الميت واجب كفائي، ولا بُدّ أن يكون بين الناس من يتخصص بعلم الطب، وكلّ عمل يتوقف عليه تشخيص المرض، أو وصف الدواء فهو بمثابة مقدّمة الواجب، أي: أنّه واجب أيضاً، لأنّ مقدّمة الواجب واجبة.. فنحن إذاً الآن بين واجبين في الإسلام، فما هو موقفنا حيال هذين الواجبين؟.

إنّ على طالب الطب ـ إذا كان مسلماً ـ أن يعلم بأنّه يؤدي واجباً كفائياً من خلال دراسته، وأنّه يمكن أن يحقق هدف الطب في التشريح من خلال تشريح جثة إنسان غير مسلم، وما أكثر الأجانب المستعدين لأن تكون جثتهم بعد موتهم تحت تصرف علم الطب! لذلك يتحقق هدف علم الطب من خلال تشريح جثث هؤلاء.. ولعلّ هناك من يقول: إن هذا غير ممكن، أي: أنّ

هؤلاء الأجانب غير مستعدّين، أو لا يمكن أن تكون جثثهم في متناول أيدينا، فهل أنّ تقدم علم الطب أهم، أو احترام جثّة المسلم؟ والجواب هو: أنّ تقدم علم الطب أهم، ولا بُدّ منه كعملٍ جبّار مفيد على حساب حُرمة جثّة المسلم، بيد أنّه ينبغي التذكير أنّ جزئيات وتفاصيل كثيرة تتعلق بهذا الموضوع يستطيع المجتهد بحثها ودراستها.

سئل أحد العلماء المعاصرين عن موضوع التشريح واحتمال عدم توفر جثث غير المسلمين، فأجاب: لو فرضنا عدم توفر جثث غير المسلمين بمقدار كافٍ، وكل ما موجود هو جثث المسلمين فقط، هنا يجب وضع ضوابط معيّنة لجثثهم طبقاً لشخصيّاتهم عندما كانوا على قيد الحياة فكلّما كان المتوفى ذا شخصيّة إسلامية مرموقة متميّزة قلّ عرض جثته على التشريح.. أي يكون احترام جثة المؤمن كاحترامه عندما كان حيّاً، فلا يتساوى مثلاً احترام المرحوم آية الله العظمى السيّد البروجردي مع احترام غيره من عامّة المسلمين، لأنّ هتك حرمته تعني هتاك حرمة كافّة المسلمين باعتباره زعيمهم ومثلهم الأعلى وقدوتهم العظمى، فمن المقطوع به أن يكون احترام جثّته أكثر من احترام جثث غيره، ولو فرضنا وجود آلاف الجثث مع جثّة شخصيّة مثله فإن تلك الجثث تُشَرّح وجثّة هذه الشخصيّة لاتُشرّح.. وكذلك هناك فرق بين جثث الموتى العاديّين حيث أنّ الجثّة التي يكون أولياؤها أحياء وحاضرين عندها تختلف عن الجثّة المجهولة الأولياء.. فليتبصّر المتبصّرون حيث أنّ معادلات الإسلام دقيقة ومركّزة، وأنّ قاعدة الأهم والمهم قاعدة موضوعيّة منطقيّة في قاموسه إذ ينادي بتقديم الأهم على المهم عند الضرورة، وهذا ما أضفي عليه مرونة أكثر، وهي صفته التي يتميّز بها منذ أن أشرقت أنواره على البشريّة، ولم نكن نحن الذين لصقنا به هذه الصفة بل هي طبيعته التي تفضّل بها على بني الإنسان.. ولو كنّا قد أردنا أن نقحم به المرونة بالقوّة فما كان من حقّنا هذا، فالإسلام هو الذي منح نفسه تلك الصفة، وهو الذي قدّم لنا نفسه بتلك الصفة وفق حساب دقيق، وفي الإسلام مسألة غير مسألة الأهم والمهم، وهذه المسألة هي وجود الأشكال المتنوعة للأحكام الصريحة الواردة حسب الظروف المختلفة، وفي درجة لا نظير لها من التساهل والتسامح، فمثلاً يأمر الإسلام بالصلاة والصوم،

ويأمر بالوضوء والغسل قبل الصلاة، وهذه كلّها من الواجبات المؤكّدة.. وتتجلّى عظمة الإسلام هنا عندما يُعطي تلك الواجبات أشكالاً مختلفة حسب الظروف، فمثلاً يقول: عندما لا يستطيع الإنسان أن يصلّي وقوفاً لِعلّة فليصلّ جالساً، وإن لم يقدر أن يصلّي من جلوس فليصلّ وهو مضطجع في فراشه مكتفياً بالذكر فقط، ولو أمره الطبيب بعدم التكلم فليصلّ بالإيماء، ولا حاجة إلى العناد واللجاجة في مثل هذه المواطن.

ينقل أنّه جاء أحد العلماء إلى طهران للتداوي قبل سنين حيث أجريت له عمليّة جراحية في عينه، وكانت ناجحة، وقبل خروجه من المستشفى منعه الأطباء من إيصال الماء إليها، لكنّه لم يمتثل لعناده وتزمته، وكان يقول: إنّ الأطباء لا يفهمون غير التضميد وخياطة الجرح، بعد ذلك ذهب إلى قم دون إذن من الطبيب، وهناك ذهب إلى أحد حمّامات المدينة ودخل في حوض فيه ماء وسخ، وغسل جسمه بما فيه عينه ممّا أدّى إلى التهابها حتى عميت، وفقد بصره على أثر ذلك، فهذا رجل قد خالف حكم الإسلام، لأنّ الإسلام يقول إذا كان في الوضوء ضرر فليتيمّم الإنسان إذا أراد الصلاة، ولو خالف وتوضأ فصلاته باطلة.. ولو قال الطبيب لأحد: إن الصوم مضرّ لك، أو فيه خوف الضرر، فليس له الحق أن يعترض، ولو خالف وصام، فصومه باطل، وعليه قضاؤه.

لذلك فإنّ لأحكام الدين أشكالاً مختلفة يحار فيها الإنسان، وما هذه الأشكال إلّا بسبب اختلاف المصالح ووجود حساب الأهم والمهم.. ففي السفر مثلاً يأمر بالصلاة قصراً، وينهى عن الصوم، قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] ولم هذا الحكم؟ فالآية التي بعدها تجيب: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2] وأنّها حقّاً الشريعة السهلة السمحاء، ولكنّ أكثر الناس لا يؤمنون ولا يرضون.. وقد كان في عصر صدر الإسلام ثلّة منهم، حيث يحدّث التاريخ أن معركة بدر كانت في

(١) سورة البقرة: آية ١٨٤.
(٢) سورة البقرة: آية ١٨٥.

شهر رمضان لكنّ النبيّ ﷺ أمر المسلمين بالإفطار لأنهم في سفر، فاعترض بعضهم بالقول: كيف نفطر في شهر رمضان؟ وامتعضوا من عدم أداء صيامهم، والحال أنّه لا ينبغي لهم أن يمتعضوا لأنه حكم سماوي عليهم أن يطيعوه لوجود مصلحة خافية علينا.

نقل عن المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري أنه كان مريضاً، وقد تقدم به السن، لكنه كان يصوم في شهر رمضان أحياناً، فقالوا له: كيف تصوم وأنت لا تجوّز الصوم في مثل هذه الحالة؟ فقال: هذا صحيح، لا يجوز الصوم بيد أنّ الحسّ الديني الذي احمله لا يسمح لي بالإفطار، علماً أنّ الفقه يقول: لو خاف الإنسان على نفسه الضرر فلا يجوز له الصوم حتى لو لم تكن هناك مشقّةٌ عليه في الصوم، وهذا الحكم يشمل الشيخ الكبير والمرأة العجوز.

هذه الأمور وأمثالها تبيّن لنا كيف أنّ الإسلام نفسه ينطبق على كل عصر، ويصلح لكل زمان دون الحاجة إلى تدخلنا لجعله كذلك.. لكن لا يخفى أننا قد نقوم بأعمال لا تنسجم ومنطق الإسلام كرفع عبارة «حي على خير العمل» من الأذان، ووضع عبارة أخرى مكانها أو نصلّي باللغة التركية، فهذه الأعمال لا تسمّى متطلبات العصر، أو تطورات الزمن، بل هي واقعاً جهلٌ محض حيث أنها لا تدلّ على علم ومعرفة ووعي، وذلك لأنّ الإسلام أعدّ لكلّ شيء حسابه وفيه من الحكم والأسرار ما لا سبيل لنا إلى الاستفادة منها إلّا أن نكون متفقهين واعين.

الإمام علي (ع) الشخصية المتألقة دوماً

قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۝﴾[1].

لقد تطرقنا في الليالي الماضية إلى الحديث عن القوانين الثابتة والقوانين المتغيرة، وقلنا أنّ القوانين الأصلية والفطرية مبادىء ثابتة لا تقبل التطور والتبدل، أمّا القوانين الفرعية فوضعها يتعلق بالظروف الموجودة في كل زمان ومكان، وهي في تبدل وتطور بحكم تبدل الظروف وتطورها، ومثل تلك القوانين بلونيها كمثل الشجرة، فالشجرة ذات جذر وجذع وأغصان، والذي يقوّمها هو جذرها وجذعها حيث يشكّلان الأساس المحكم لها، وهما باقيان ما تعاقبت السنون والأعوام، أمّا أغصان الشجرة وأوراقها فلا بقاء لها على مرّ السنين إذ هي معرّضة للتغير في كل عام، ولا تبقى أوراق السنة الماضية على حالها في السنة التالية، ولا يخفى فإن الجذر والجذع هما اللّذان ينتجان تلك الأوراق والأغصان.

هذا المثال يقرّب لنا فهمنا للقوانين.. والحديث عن القوانين متشعب لا تستوعبه جلسة أو جلستان، والقاعدة تقتضي أن أتابع المواضيع التي طرحتها في الليالي المنصرمة لكن هذه الليلة هي ليلة التاسع عشر من شهر رمضان وهي من ليالي الإحياء، وفيها مناسبة جرح الإمام علي عليه السلام فلا أجد من الإنصاف أن نتطرق إلى حديث آخر، لا يمتُّ لهذه المناسبة بصلة، وأشعر أنّه مما يبعث على الأسف أن لا نطرح موضوعاً يتعلق بإمام المتقّين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

(١) سورة الشمس: الآيات ١ ـ ٢.

إنّ ما أريد أن أتعرض له هذه الليلة يرتبط بالمواضيع السابقة إلى حدٍّ ما وكذلك له علاقة بالمناسبة التي نعيشها هذه الليلة.

لقد ذكرت فيما مضى أنّ القوانين تنقسم إلى قسمين: قوانين ثابتة، وأخرى متغيرة، وأرى أنّ هذا التقسيم ينطبق على الشخصيات الإنسانية كذلك حيث أنّ بعض الشخصيات ثابتة، وبعضها الآخر متغيرة، وأقصد من وراء ذلك أنّ بعض الشخصيات تحضُّ عصرها، وتعيش لزمانها فقط، في حين أنّ بعضها الآخر يبقى متألّقاً مهما تعاقبت الأزمنة والعصور، ولا يزيدها تجدد الدهور إلّا تجدّداً.

إنّ بعض الشخصيات تتألّق في زمانها، وتجذب إليها الأنصار والمحبّين، ولكن عندما تتغير الظروف تفقد تلك الشخصية اعتبارها، ويضعف انشداد الأنصار إليها إذ يصيبهم الفتور، ولا أريد أن أذكر مثالاً هنا لأنكم تستطيعون التشخيص.

إنّنا نلاحظ بروز بعض الشخصيّات وتألّقها في حقل من حقول الحياة إلى الحد الذي يذيع صيتها في الآفاق فيكثر الثناء والإطراء عليها، وقد يستغرق ذلك عشر سنين أو عشرين سنة أو خمسين، ولكن سرعان ما تأفل فيعفى عليها الدهر، وقد تكون سياسية أو علميّة، والتاريخ زاخر بالأمثلة والشواهد حيث أنّ هناك شخصيات علميّة، كان العلماء أنفسهم يقدّسونها، والناس يعبدونها، ولكن سرعان ما انكدر نجمها وذوى بريقها.. ولا أظن شخصاً في هذا الميدان كأرسطو، الفيلسوف اليوناني المعروف حيث كان رياضيّاً، وفلكيّاً، وطبيباً، وبيولوجيّاً.. ولمّا ظهر في عصره أطلقوا عليه لقب «معلّم البشر»، وهذا يعني أنّه كان أستاذاً في كافّة العلوم، وكان متضلّعاً فيها، وبلغت شخصيّته حدّاً لم يجرأ فيه فيلسوف أو عالم أن يبدي رأياً مخالفاً لرأيه، ولو كان كذلك لاعترضوا عليه بسبب رأيه المخالف، ووصل الأمر حدّاً بحيث أن ابن سينا يذكر في مقدّمة الحكمة المشرقيّة قائلاً: لو كانت لنا أحياناً آراء تخصّنا نحن، فلا نجرأ على إظهارها على أنّها آراؤنا، بل كنّا نذكرها في طيّات آراء أرسطو نفسه حتى يقبل بها الناس، ولو لم نفعل ذلك لما تقبّل أحدٌ منّا أيّ كلام تُشمّ منه مخالفة لأرسطو، وكان ابن رشد الأندلسي متعصّباً لآراء أرسطو، وله موقف عدائي من ابن سينا بسبب مخالفته لآراء أرسطو في كثير من المواطن، وإظهاره لآراء مستقلّة من عندياته.

يقول الأوروبيّون أنّ أرسطو هو الذي عرّف الطبيعة وتكلم عنها، وقد عرفوا ذلك من خلال ابن رشد الذي قام بتعريفه لهم عندما انبرى إلى ترجمة آثاره وشرحها وذلك في القرن الحادي عشر والثاني عشر حيث موّنهم بتلك الأفكار خلالهما، ولعلّ التطور الحاصل في العلوم الجديدة وليد تلك الجهود التي بذلها ابن رشد في ترجمته وشروحه، ولكن هل ظلّت شخصية أرسطو خالدة؟ لا، بل أفل نجمه ورمست أفكاره، وقد ظهر في شرق الأرض أناس نسفوا كثيراً من تلك الأفكار بعدما كانوا يكنّون لها فائق الاحترام، وجاؤوا بأفكار جديدة حلّت محلّها، وكذلك في غرب الأرض حيث بلغ الأمر أن بالغوا في اعتباره مسؤولاً عن الانحراف الفكري للبشريّة، ووصموه بالتخلف عندما نسبوا الانحطاط العلمي إليه إذ ذكروا أنّه هو سبب الانحطاط العلمي للإنسانية بتأخيرها ألفي سنة عن الركب العلمي والحضاري.

والذي نستنتجه من كلّ هذا أنّ أرسطو قد نُسخ ولم يعدّ علماً من أعلام الفكر والفلسفة كما كان في عصره، وهكذا أمثاله.

إننا لا نستطيع أن نعثر على عالم من العلماء من الإسلاميين وغيرهم لم يكن قد نسخ ثمانون بالمائة من أفكاره على الأقل، فهذا ابن سينا قد بليت نصف أفكاره، وهذا ديكارت الذي أصبحت آراؤه موضع هزء وسخرية، وغيرهم كثير.

إننا عندما نطالع «العدّة» للشيخ الطوسي ونقارنها «برسائل» الشيخ الأنصاري نجدها لا تصلح إلّا أن تبقى محفوظة في المكتبات كآثار قديمة إذ فقدت قيمتها ككتاب من الكتب الدراسيّة، وهكذا كتب الآخرين من أمثال الشيخ الصدوق والمحقّق الحلي..

إننا لا نستطيع أن نعثر على عالم من العلماء ظلّ كتابه خالداً حيّاً مائة بالمائة.. ولقد جاء علماء طرحوا أفكاراً نسخت أفكار من قبلهم أوتوماتيكياً، علماً أنهم لم يكونوا قاصدين ذلك بل الأفكار نفسها تنطق به.. ولكن هناك رجال عظام لم يشملهم النسخ والبلى، ولم يعيشوا لأعصارهم فقط، ولم يتألّقوا في فترة من فترات التاريخ، وعليّ واحد من هؤلاء فهو الشخصية المتألّقة دوماً وأبداً.

إنّ الآيتين اللتين تلوتهما في بداية الحديث، هما: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۝٢﴾، والذي يبدو من الآيتين أنّ الشمس والقمر هما هذان الكوكبان اللذان نراهما، ولكن ورد في بعض الروايات تأويل لطيف لهما يذكر أنّ الشمس رسول الله ﷺ والقمر عليّ بن أبي طالب عليه السلام وهو تابع له يقتبس من نوره.

وقد قال رسول الله ﷺ في شأن القرآن: «القرآن يجري كما يجري الشمس والقمر» والمقصود هو كما أنّ الشمس والقمر غير ثابتين في مكان معيّن ينيرانه فقط ولا يتجاوزانه، فالقرآن كذلك لا يخصّ قوماً معيّنين، ولا منطقة معيّنة، ولا فترة محدّدة، بل يشعّ دائماً وأبداً في الأزمان والأعصار، وهو نابض بالحياة ما تعاقب الجديدان، ولا تتصوروا أنّه يموت لو أعرض عنه طائفة من الناس لأنّ الله يُيسّر له قوماً آخرين يحتضنونه كأفضل ما يكون، لا سيما وأنّ أحد إعجازات القرآن خلوده وحيويته بالرغم من التفاسير العديدة التي تناولته، وبعبارة أخرى موقعه في ظل تعدد التفاسير، فهو قد نزل قبل أربعة عشر قرناً، وأوّل من فسّره هم الطبقة الأولى من الصحابة كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، بعد ذلك فسّرهُ التابعون مثل السدّي، وابن شبرمة، وهكذا في كلّ مرحلة يظهر علماء يفسّرونه بحسب قابليّاتهم المختلفة، فعلوم الناس في تطور واستعداداتهم متفاوتة، ولقد جاءت تفاسير نسخت ما قبلها من التفاسير، وعندما يظهر تفسير جديد يرى الناس أنّ التفاسير السابقة لم تعد صالحة للقراءة والمطالعة، أمّا القرآن نفسه فهو نابض بالحيويّة في كلّ عصر، وأنّ التفسير الذي يتناوله اليوم يناسبه أكثر من تفسير الأمس، فهو في تقدم لا تزيده كثرة التفاسير وتعاقب السنين إلّا حداثة وأناقة، ولقد فسّره العلماء في القرن الأول الهجري وكذلك في القرن الثاني، وعندما اتّسع نطاق العلوم في القرن الثالث ظهرت تفاسير جديدة. وفي عصرنا الحاضر تفاسير جمّة يراها الناس أفضل من سابقتها لملاءمتها الواقع المعاصر أكثر، وعندما يطالعونها يهزأون بتلك التفاسير المندثرة التي لا يمكن إحياؤها أبداً، وهكذا تتصرم القرون، والقرآن على ما هو عليه في تقدم مطّرد رغم كثرة التفاسير التي تبلى كلّما انطوت السنون، ولا غرو فهو كتاب الله الخالد، وكل من طالعه من العلماء والمفكّرين يلتذّ ويشعره أنّه من الكتب الممتعة الجديرة بالمطالعة.

يتحدث المستشرق المعروف ادوارد براون في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الآداب» عن التاريخ الفكري للإيرانيين متطرقاً إلى وضعهم في عصر صدر الإسلام، ولا يخفى فهو يخلط بين الغثّ والسمين في كلامه، وله كلام جيّد في بعض المواطن، وفي بعضها الآخر رديء لأنّه مليء بالأخطاء والاشتباهات، ولا يمكن لشخص أجنبي مثله أن يصيب في مثل هذه الأمور، بل لا بدّ له من الخطأ بحكم انتمائه إلى ثقافة أخرى، ومن الطبيعي أن يبدر الخطأ من شخص يلج أبواب حضارة غريبة عليه، ولا ننكر أنّ لهذا المستشرق كلاماً موزوناً في بعض المواطن.

يقول هذا المستشرق: لقد حاولت في كتابي هذا أن اتجنب خطأً فادحاً وقع فيه غيري من أبناء قومي وجلدتي، وهذا الخطأ هو تسميتهم للقرنين الأولين للإسلام في إيران بقرني السكوت (ويريد هنا السير جان ملكم الذي كتب تاريخ إيران) إلى أن جاءت حكومة الطاهريين وبعدها حكومة السامانيين ثم الصفّاريين، وخلال ذينك القرنين لم يؤسس الإيرانيون حكومة لهم بل كانت الحكومة بيد العراقيين، ومعنى أنّهم لم يؤسّسوا حكومة أي لم يكونوا هم الملوك أو الخلفاء فقد كان بأيديهم نوع من السلطة لعلها كانت تعادل سلطة الخليفة نفسه، وكان بينهم وزراء يتمتعون بسلطة كسلطة الخليفة نفسه مثل البرامكة وآل سهل، والقصد من اطلاق كلمة السكوت على القرنين الأولين هو أنّ الإسلام قد فرض فرضاً على إيران، وأنّ الشخص الإيراني لم يقبله رغبة وطواعية حيث كان منطق القوّة سائداً وبما أنّ الخليفة لم يكن من الإيرانيين أنفسهم لذلك خيّم السكوت على إيران خلال تلك الفترة.

هذا كلام السير جان ملكم الإنجليزي، وقد أخرج كتاباً بعنوان «قرنا السكوت» وقد صُبّت الجهود فيه للطعن بالإسلام ومهاجمته، وظل على حاله إلى أن تصدّى له شخص إنجليزي آخر فخطّأ ما جاء فيه، لكن الإيرانيون[1] أنفسهم لم يرعووا عن غيهم وظلّوا متمسّكين بكلام الأوّل، يقول ادوارد براون: ولكنّي أحاول أن لا ارتكب مثل هذا الخطأ، لأننا لو ألقينا نظرة على

---

(١) المقصود هنا الكتّاب الإيرانيون القوميون، والكتّاب التابعون لبلاط الشاه المقبور.

تاريخ إيران خلال تلك الفترة فإننا لم نجد شعباً في نشاطه وحيويته كالشعب الإيراني لهذا فالقرنان ليسا قرني السكوت بل قرني النشاط والحركة.

هذا هو الصحيح لأننا لو استقرأنا تاريخ إيران خلال العصر الساساني وحتى ما قبل العصر الساساني، حيث كانت إيران في أوج عظمتها من الناحية السياسية والعسكرية، وكانت منافسة للإمبراطورية الرومانية لما رأينا فيه علماء بما يعادلون العلماء الموجودين خلال نصف تلك الفترة، والواقع أن ذلك العصر[1] هو عصر تحرر الشعب الإيراني، ولا أريد أن أدافع عن الحكم العربي الذي كان بنو أميّة على رأسه لأنّ وضع هؤلاء واضح بالنسبة إلينا، لكن رغم وجودهم فإنّ الشعب الإيراني تمتّع بحريّة من الناحية العلمية والثقافية لم يعهدها من ذي قبل، ولبراون نفسه كلام آخر يتعلق بزرادشت، يقول: كيف تمكن الإسلام أن ينسخ الدين الزرادشتي؟ وكيف حلّت الأبجدية العربية محل الأبجدية البهلوية؟ ويردف قائلاً: ولعل من المستشرقين من يتشبث بمنطق القوّة حيث يجعله الوسيلة الوحيدة إلى ذلك لكن التاريخ يدلل على أنّ الشعب الإيراني ترك الدين الزرادشتي رغبة وطواعية وتمسك بالإسلام واختاره ديناً له، ويضيف: أنّ الحقيقة هي هذه بعينها، لأننا كأجانب ـ لا مسلمين ولا زرادشتيين ـ لو وضعنا القرآن أمامنا، ووضعنا كتاب الزند وتفسيره (وهي ما أثر عن زرادشت نفسه كما قيل في حين لم تكن لزرادشت آيّة آثار) فإننا سنلاحظ عدم وجود نسبة بينهما، ولا مجال أصلاً للمقارنة بينهما وشتّان بين الاثنين، فالقرآن كتاب حيٌّ خالد ولا زال حيّاً حيث أنّ الإنسان لا يرى نفسه مستغنياً عنه، أمّا آثار زرادشت فإنّها ليست شيئاً ذا بال يستحق الاهتمام والمطالعة.

وكان الإيرانيون واعين على مرّ التاريخ حيث كانوا يدركون عدم وجود نسبة بين الاثنين ولا مجال للمقارنة بينهما لهذا حقّ لهم أن يختاروا القرآن وهذا دليل على وعيهم. . ودليل على أنّ الشعب الإيراني رغم تعلقه بقوميته، لكن لم يعم التعصب القومي عينيه عن رؤية الحقيقة والتمسك بها، أي: أنّه لم يستفق على الحقيقة استجابة للتعصب القومي، ومن الناحية القوميّة

(١) العصر الذي يشتمل القرنين آنفي الذكر.

فالمسلّم به أنّ الإيرانيين لم يلتقوا مع العرب، ولم يكونوا على وئام معهم في يوم من الأيام، وهذا طبيعي لأنهما ينحدران من عنصرين مختلفين، كما أننا نلاحظ هذه الحقيقة جليّة في واقعنا حيث نشاهد أن أهل قريتين كلاً يتعصب لقريته، وكذلك أهل مدينتين أو بلدين، فكلّ شريحة تتعصب لقريتها أو مدينتها أو بلدها، وهذه من طبيعة الإنسان ولا يمكن سلبها منه، ولم يتحرر منها إلّا أفراد قلائل، وهناك من الشعوب من يعميه التعصب إلى الحدّ الذي لو رأى الحقيقة بعينها يعرض عنها، ومنها من تحرر من التعصب أي أنها لم ترتّب أثراً على تعصبها، والشعب الإيراني واحد من هذه الشعوب وله الفخر أنّه لم يكن متعصباً، فهو لم يرفض القرآن باعتبار عدم نزوله في بيئته، ولم يعرض عن الحقيقة، ولم يعلن عن رفضه لكل شيء حسنه ورديئه على اعتبار أنه خارج عن إطاره، بل سلّم للحسن وأعرض عن الرديء حتى لو كان الرديء يعيش في وسطه، وقد واجه فعلاً كل تمرد على الحق والحقيقة انبثق من بين بعض أفراده، فقد حارب «المانوية»، وحارب «بابك الخرّميّ» وقتل «افشين» وهو قائد إيراني.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أنّه قد أثبت وعيه من خلال إذعانه للحقيقة حتى لو كانت خارجة عن إطاره، ورفضه للباطل حتى لو انبثق من بين أعضائه، وما قبوله بالإسلام إلّا دعمٌ لما ذكرناه، وتلك ـ لعمر الله ـ إمارة على وعيه وإدراكه، على أي حال فقد كان هدفي أن أوضّح رأي بروان بالنسبة إلى القرآن.

وأمّا حديثنا عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام فلا يستوعبه مقال ولا كتاب ولا يفيه أحد حقّه. . . . أنّ علياً عليه السلام من الشخصيات الخالدة أبد الدهور، ولم يكن ابن زمانه بل هو في كلّ عصر وزمان، وله شخصيّته الفذّة، وله صفاته وحالاته المدهشة، وله كلامه البليغ، لم يزده تعاقب العصور إلّا حداثةً وتجدّداً.

إذاً أصبح واضحاً أنّ الشخصيات قسمان: شخصيات خالدة ثابتة، وشخصيات لعصرها فقط ومتغيرة، وعلي من الصنف الأول. . وقد شغف به حتى غير المسلمين فهذا جبران خليل جبران الكاتب المسيحي اللبناني

المعروف الذي سافر إلى أميركا وهو ابن اثنتي عشر سنة، وله كتب باللغة العربية والإنجليزية تُعدّ آية في روعتها، قد تعلّق بالإمام تعلقاً كبيراً، وقد رأيتُ في آثاره أنّه عندما يتطرق إلى الشخصيات العظيمة في العالم في أيّ مناسبة من المناسبات، يذكر السيّد المسيح وعليّ بن أبي طالب، ومن كلماته في حق الإمام ما مضمونها: أنا حائر في لغز هذه الدنيا أنّه لماذا سبق بعض الأشخاص زمانهم الذي عاشوا فيه، ثم يقول: في عقيدتي فإنّ علي بن أبي طالب لم يعش في زمانه، ولم يكن لذلك الزمان وقد ولد قبل زمانه، ويضيف: وفي عقيدتي أنّ عليّ بن أبي طالب أوّل عربي جاور الروح الكليّة وسامرها..

يقول الإمام عليّ عليه السلام في شأن بعض الأفذاذ من العلماء: «اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة إما ظاهراً مشهوراً وإمّا خائفاً مغموراً» بعد ذلك يقول: «هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين وانسوا بما استوحش منه الجاهلون»[1].

هذه كلمات رائعة وكم كنت أميل أن استوعب قيمة هذه الكلمات بذلك المقدار الذي أعرفه من اللغة العربية، ويستوعب الآخرون كذلك قيمتها، عند ذلك ندرك أنّ هذه العبارات لا يمكن أن تبلى، وهي تدلّل على أنّها حقيقة، وكأنّ الوجود كله ينطق بها.

إنّه يقول أنّ علم هؤلاء ليس من لون العلوم المتغيّرة المنسوخة، لأنهم بلغوا عمق الحقيقة (التي لا بديل لها) وباشروا روح اليقين.

ويقول الإمام عليه السلام في موضع آخر: «لو كشف لي الغطاء ما ازددتُ يقيناً».

ولا شكّ فإنّ كلّ عمل يخصّ الأمور المعنويّة صعب على المترفين لكنّه سهل على أهل الحقيقة بل ومرّ لهم، وهم المقصودون بقوله عليه السلام «وصحبوا الناس بأبدان أرواحها معلّقة بالمحل الأعلى»[2] عند ذلك يتبين كم هو صعب حيث تعيش الروح في عذاب أليم لدى مصاحبتها لغير جنسها... ورجل

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٤٧.

(٢) نفس المصدر.

كعلي بن أبي طالب يعيش مع الخوارج.. إنّها قضية لا يمكن تصورها! وأيّ ألم أشد عندما يقابل الإمام معاوية في صفيّن! وكم تحمّل الإمام وعانى عندما يكتب إلى أحد أقربائه رسالة يقول له فيها ما مضمونه: لما تنكبّ الدهر عليّ خنتني أنت أيضاً حقاً أنّ الموت أفضل له وأكثر راحةً، ويقول مخاطباً الإمام الحسن: (ملكتني عيني وأنا جالس...)[1].

(١) نهج البلاغة: خطبة ٧٢.

نسبية الآداب

قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾[1].

هناك قول يردّده البعض، وقد نسب إلى سيّد المتقّين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أخيراً وهو: «لا تؤدّبوا أولادكم بأخلاقكم لأنّهم خلقوا لزمان غير زمانكم» أي: أنّ لكلّ زمان أخلاقه الخاصّة به ولا يمكن أن تكون مناسبة إلّا لعصرها.

وهنا موضوعان: الأوّل: هل أنّ هذا الكلام ثابت أنه عن أمير المؤمنين علي عليه السلام؟ وما هو سنده؟ الثاني: بغض النظر عن قائله، فهل هو كلام صحيح أم لا؟.

أمّا الموضوع الأوّل: فإنّ هذا الكلام كحديثٍ من أحاديث الإمام عليّ عليه السلام لم يرد في أيّ كتاب من الكتب الموثوقة بل وغير الموثوقة، فلم يذكر في نهج البلاغة، ولا في كتب الأحاديث الأربعة، ولا في كتب الأحاديث التي دوّنت فيما بعد والتي ضمّت أحاديث ضعيفة كبحار الأنوار مثلاً، وإنما شاعت نسبته إلى الإمام في الفترة الأخيرة، أي: لم يمر على هذه النسبة أكثر من خمسين أو ستّين سنة، لأنه لم يذكر حتى في الكتب التي ألّفت قبل مائة سنة.

وأنا قبل سنين كنت أطالع في أحد كتب التاريخ القديمة وهو «ناسخ التواريخ» فعثرت صدفة على شرح لحياة أفلاطون، وفيها وجدُت أنّ أفلاطون

---

(١) سورة التوبة: آية ١٢٢.

هو القائل: (لا تؤدّبوا. . . .) عندها فهمتُ أنّ الشخص الذي ذكر هذا الحديث لأوّل مرّة، أمّا كان مخطئاً أو مغرضاً.

إنّ البعض ـ مع الأسف ـ ينسب بعض الأقوال إلى أئمّة الدين وهي ليست لهم ظنّاً منهم أنها ستكون مفيدة وسيكون لها رواجها، والذي يبدو أنّ هذا القول لم يصدر عن الإمام علي عليه السلام لكن لا يمكن القطع بعدم صدوره بتاتاً لأنّ «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود» كما يعبّرون، لا سيما وأنّ كلّ كلام قاله الإمام عليه السلام ليس في متناول أيدينا لكن يمكننا القول هنا أي في مثل هذا الحديث أن لا دليل عندنا على صدوره عن الإمام. . على أي حال ليس هذا محل بحثنا، وسواء كان صدر عن الإمام أو لم يصدر فالذي يهمّنا هو هل أنه صحيح أو لا؟.

إن مناقشة هذا القول، وهل هو صحيح أو لا يجرّنا إلى موضوع طالما تعرض له العلماء قديماً وحديثاً، ولعلّي أتعرض له في ليلة من الليالي. . وهذا الموضوع هو نسبيّة الأخلاق، أي: أنّ الأخلاق نسبيّة وليست مطلقة، وبعبارة أخرى لا يوجد خلق حسن بشكل مطلق وكذلك لا يوجد خلق رديء بشكل مطلق ولا يمكن أن نصف شيئاً بالجودة المطلقة أو الرداءة المطلقة في أي زمان ومكان كان، لأنّ الشيء الجيّد قد يكون جيّداً في زمان ومكان معيّنين وتحت ظروف خاصّة، وقد يكون رديئاً في ظروف أخرى. . وهذا هو المقصود من نسبيّة الأخلاق، وهو مبدأ مشهور وله أنصاره، كما أنّ هناك موضوعاً آخر يخصُّ العدالة ألا وهو نسبيّة العدالة، والعدالة أمر يستحسنه جميع الناس، فهل أنّ مفهومها مطلق أو نسبي؟ والمفهوم المطلق يعني اطلاق صفة العدالة والجودة على شيء بصورة دائميّة، وهذا موضوع آخر.

أمّا بالنسبة إلى نسبيّة الأخلاق فلعلّها هي المقصودة من وراء هذا القول: «لا تؤدّبوا أولادكم بأخلاقكم» وما يدرينا لعل القائل قصدها بالذات، وأراد أن الأخلاق قد تكون مناسبة للأب لكنها غير مناسبة لأولاده، وسأتطرق إلى هذا الموضوع وموضوع نسبيّة العدالة فيما بعد، أمّا الآن فإني أقول بصراحة أنّ نسبيّة الأخلاق محض كذب وافتراء، وليس من الصحيح أن نطلق النسبيّة على

كل شيء يحمل اسم الأخلاق، ولكن يمكن أن يكون لهذه الجملة معنى آخر مستوحى من كلمة «لا تؤدّبوا»، وهنا لا بدّ لي من التوضيح:

تطلق الآداب على بعض الأمور، وتطلق الأخلاق على أمور أخرى، وتختلف الآداب عن الأخلاق، فلو كان قصد القائل: «لا تخلقوا أولادكم بأخلاقكم» فهذا خطأ، ويمكن أن يكون القول بهذا الشكل: (لا تؤدبوا أولادكم بآدابكم) فلا بدّ لنا إذاً من إدراك الفرق بين الأخلاق والآداب.

إنّ الأخلاق تتعلق بالإنسان نفسه، أي: كيف ينظّم غرائزه، وكيف ينسّق طبائعه، وكيف يبني نفسه، فالأخلاق تنظيم للغرائز، والإنسان ذو غرائز مختلفة، وكان العلماء الأقدمون يقولون: إن في الإنسان ثلاث قوى أصلية (وأحياناً أربع) وهي: القوّة العقليّة، والقوّة الشهوانيّة (ليس المقصود بها الشهوة الجنسيّة فقط) والقوّة الغضبية، ولكل قوّة من هذه القوى دورها، فالقوّة الشهوانية مثلاً مهمّتها تحقيق المنفعة للإنسان، وترغمه أن يسعى في طلب ما ينفعه، والقوّة الغضبية هي القوّة الدافعة (وليس المقصود هنا الغضب بمعناه الخاص) وهي القوّة التي تلزم الإنسان أن يدفع ما يراه مضراً من الأشياء آليّاً، ومثلما تتوفر قوّة الدفع في الجسم، تتوفر في الروح أيضاً، والإنسان عندما يتناول طعامه يمضغه، ثم يصل إلى المعدة فالأمعاء، ولا يستفيد الإنسان منه كله لذلك تفرز الفضلات والزوائد غير المفيدة، فتأتي هذه القوّة لتدفعها خارج الجسم، وتتوفر هذه القوّة في الروح أيضاً.

أمّا القوّة العقليّة فهي القوّة الموجّهة لسائر القوى لأنّ كلّ قوّة تؤدي عملها وتحسب حساب نفسها فقط، فشهوة الأكل موجودة في الإنسان مثلاً، والقوة المسؤولة عن هذه الشهوة لا تفكّر إلّا في الأكل فقط، وليس لها أي حساب، بل هي تلتذّ فقط ولا تهدف إلّا إلى الأكل، وكذلك الشهوة الجنسيّة ليس له حساب أيضاً إلّا إشباع الغريزة من خلال العمل الجنسي.. وتسري هذه الحالة إلى القوّة الغضبيّة.. فالقوى جميعها لا تستغني عن قوّة موجّهة لها، وعن حساب دقيق لأعمالها وأدوارها، وما على الإنسان إلّا تنظيم تلك القوى لأنه لو ترك كل قوّة تعمل وحدها كما تشاء فإنّها ستدمّره وتفسده وتؤثر في سائر كيانه، فمثلاً العين تلتذ برؤية بعض الأشياء، واللسان يلتذّ ببعض الطعام ويريد

أن يكون حرّاً في تحصيل لذّته، لكن الأمر لا يقف عند اللذّة فحسب إذ لا بدّ من التفكير بما تتمخّض عنهُ هذه اللّذة، وماذا ستكون نتيجتها بالنسبة إلى كيان الإنسان المادي وشخصيته الإنسانيّة، فلا بدَّ له من نظم إذاً، ولا بد للعقل أن يكون هو الموجّه وهو الحاكم على جسم الإنسان وشخصيته، ويعطي لكل منهما حقه، ويوفيه حصّته، فهذا هو المقصود من تنظيم الغرائز، وهو يعني تقسيمها وتنظيم أعمالها في ظل هيمنة العقل، ولكل منها حصّة لا محالة، وأنّ إحدى مهام الدين تنظيم الغرائز وإيفاؤها حقّها لأن العقل وحده عاجز عن ذلك، وهذه المهمّة هي ما نسمّيها بالأخلاق، ومن الطبيعي أنّ الأخلاق لا تقتصر على هذه الناحية، أي أنّ الأخلاق الرديئة مثلاً لا تنشأ من سوء تنظيم الغرائز، وعدم توازن حصصها فحسب بل أن سوء التنظيم يرجحان كفّة على أخرى يؤدي إلى بروز أعراض غير محمودة.

هذا بالنسبة إلى جسم الإنسان، أمّا المجتمع فهو يشبه جسم الإنسان إلى حدّ ما، فلو شاعت فيه التقسيمات الطبقيّة الخاطئة بحيث يمتلك البعض كل شيء، ولا يمتلك البعض الآخر شيئاً فكلاهما سيفسدان، وإذا ما فسدا فإنّ جملة من المفاسد ستظهر على صعيد المجتمع، وهي ناشئة من الاثنين، فأول ضرر مثلاً يصدر من أولئك المالكين للأشياء فوق طاقتهم، أنهم يرون أنفسهم وجوداً عاطلاً عابثاً، وإذا لم يكونوا هم فأولادهم، فلا يمكن لهؤلاء البقاء لثلاثة أو أربعة أجيال. . أما ما يصدر عن المحرومين فهو أنهم يرون أنفسهم يكدّون ويكدحون في سبيل أن يأكل الآخرون، وهذا ما يولد في أنفسهم الأحقاد، ووجود الحقد يؤدي إلى التفكير بالإجرام والقتل، وتأسيس الجمعيات، والانتفاضة، وإراقة الدماء، فمحروم واحد يعيش في بيت من البيوت يرى جميع أفراده منغمسين بالترف حتى الثمالة، وينالون القسط الأكبر من اللذائذ بمختلف ألوانها، لا بدّ له أن يتألم ويمتعض، وتتراكم آلامه وعذاباته إلى الحدّ الذي يصبح فيه كبرميل البارود الذي ينتظر أدنى شرارة لينفجر، عندها نقرأ في الصحف أنّ الشخص الفلاني قتل المرأة الفلانية أو الرجل الفلاني أو الطفل الفلاني. . وقد يقتل عدداً من الأشخاص.

فلم يحسب هؤلاء المترفين حسابهم عندما يترنمون بترفهم مستأنسين أمام

عينه.. ومثل هذه القضيّة موجودة في القوى النفسانيّة للإنسان، أي: أنّ الإنسان إذا أشبع بعض قواه وترك الأخرى جائعة فإنّ الأخيرة تتمرد على الأولى وتؤدي بالتالي إلى تدمير الإنسان نفسه..

وفي ضوء ما تقدم تتبين حكمة الإسلام وعظمته عندما يأمر بأداء حقوق جميع القوى، ويقول أنّ للروح حقّاً، وللجسم حقّاً، وينادي بإشباع الغريزة الدينية بالعبادة، وإشباع الغريزة الجنسيّة عن الطريق الشرعي، طريق الفضيلة، ويؤكّد على أداء حقّ الاثنين دون تمييز، فلا يتصور أحد أنّ الحدّ من الشهوات النفسانية والجسمانية والانشغال المستمر بالعبادة يوجد عند الإنسان التوازن ويجعله هادئاً بل لا بدّ في يوم من الأيام أن تتمرد تلك الشهوات وتعلن عن ثورتها على ذلك الإنسان الذي لم يعطها حقّها.. ولعل وضع البابوات خير مثال على ذلك، فالعرف البابوي يقتضي أنهم لا يتزوجون لوجود قيود فرضوها على أنفسهم، هذا التوجه يعني حرمان غريزة من الغرائز من حقها الطبيعي، لكن ماذا يسجّل التاريخ من جرائم تمخضت عن هذا التوجه المنحرف.. واعتقد أن أحد القياصرة ـ كما ينقلون ـ كان إبناً غير شرعي لأحد البابوات، مع العلم أنه لا يمكن القول أنّ البابا الفلاني كان فاسداً، لكن أسلوبه كان خاطئاً.

وفي هذا المضمار نقلت إحدى الصحف أنّه قد تم تحري بيت أحد القساوسة لأسباب سياسية علماً أنّ هذا البيت يجب أن يبقى محروماً من الزواج إلى الأبد حسب القانون الكنسي، وأثناء هذا التحري تم العثور في سرداب المنزل على إحدى عشرة امرأة كان قد جمعهن لنفسه.

يتّضح من كلّ ما تقدم أنّ الأخلاق تقسيم حقوقي للغرائز، فهل هي ـ في ضوء هذا المعنى ـ تختلف باختلاف العصور؟ أي: هل أنّ حصّة العين أو البطن أو حبّ الظهور تتغير بتغير العصور؟ (إنّ غريزة حبّ الظهور من الغرائز المودعة في الإنسان، ومعناها السلبي يكمن في تحولها إلى صنميّة وعبادة للجاه، إنّ حبّ الظهور أو الجاه يعني أنّ الإنسان يريد أن يكون محترماً في المجتمع، ومن غير المستحسن طبعاً أن لا يريد الإنسان أن يكون محترماً لكن عليه أن يطلب ذلك، أي يطلب المنصب لوجه الله تعالى).

نعم، فهل أنّ تقسيم الحصص قابل للتغيير؟ فنقول: «لا تؤدّبوا أولادكم. . . .» أي أنّ حصة أولادكم يجب أن تكون غير حصّتكم في التقسيم! كلا، إنّها واحدة في جميع العصور، لأنّ الناس لا يتغيرون ولا يتبدّلون، ولو أنّ إنساناً كان يعيش قبل مائة سنة يختلف عن إنسان اليوم من ناحية القوى والغرائز المودعة فيه، فإنّ تقسيم الحصص سوف يتغير لكن الإنسان واحد من هذه الناحية في جميع العصور.

هذا بالنسبة إلى الأخلاق، أمّا بالنسبة إلى الآداب فنقول: إنّ الآداب لا تتعلق بتقسيم حصص الغرائز، بل تتعلّق بأمور اكتسابية غير الأخلاق يحتاجها الإنسان، ويجب أن نطلق عليها اسم «الفنون»، وما على الإنسان هنا إلّا تعلمها، مثلاً يحتاج الإنسان أن يتعلم الكتابة، فتعلم الكتابة فن من الفنون ويدخل ضمن الآداب، ويجب على هذا الإنسان أن يكون من أهل القراءة والكتابة، وقد ورد في الحديث النبوي الشريف: «من حقوق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويعلمه الكتابة ويزوّجه إذا بلغ».

فالكتابة فنٌّ من الفنون، وآدب من الآداب، وكذا الخياطة، والفروسية، والسباحة. . وهذه الآداب تختلف باختلاف العصور، لذلك ينبغي على المرء أن لا يؤدب ولده بآدابه التي تخص عصره بالذات لأنه على سبيل المثال عاش في عصر كان يلزمه أن يتعلم الكتابة ويكتب بيده، أما في العصر الذي تلاه ظهرت الآلة الطابعة، ثم بعد ذلك ظهرت آلة الاستنساخ، فذلك الإنسان الذي كان يعرف الكتابة في عصره لا تكفيه الكتابة وحدها في مثل هذا العصر بل عليه أن يتعلم الضرب على الآلة الطابعة أيضاً، وفي عصره مثلاً كانت الخيول وسائل للحمل والنقل لذلك ينبغي له أن يتعلم مهارة الركوب على الخيل أمّا في عصر ولده فقد اختلفت الوسيلة حيث حلّت السيارات محل تلك الوسائل لذلك يلزمه في هذا العصر أن يتعلم السياقة أو أن يتعلم ولده السياقة لأنّ السياقة لم تكن معروفة في عصره أمّا في عصر ولده فقد أصبحت شائعة لذلك لا معنى أن يتعلم ولده ركوب الخيل، بل يتعلم السياقة. .

وفي ضوء هذا كله لا ينبغي على الأب أن يكون متزمتاً متحجراً ومصراً بأن يعلّم ولده ما تعلمه هو في عصره، فإذاً (لا تؤدبوا أولادكم بآدابكم. . . .)

هي الأنسب للمقام وليس العبارة الشائعة: (لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم..) فلا معنى إذاً أن يبقى الإنسان على جهله وجموده ويقول: بما أنّني عطار فيجب أن يكون ولدي عطّاراً أيضاً في حين ظهرت في عصر ولده مهن وحرف أخرى أفضل من العطارة مائة مرّة، وفيها فائدة لدنياه وآخرته.. فإصرار الأب على تعليم ولده مهنته هو الجمود بعينه.. فهذا هو معنى الآداب وحسابها.. فماذا يتغير بتغير العصور ومتطلباتها إذاً، الأخلاق أم الآداب؟ والجواب هو: الآداب بلا شكّ، أمّا الأخلاق فلا تتغير.

ومن الآداب المعروفة هي التقاليد الشائعة بين الناس، وهذه التقاليد إمّا حسنة وإمّا رديئة ولا يمكن أن نجزم بحسنها أو برداءتها.. فمثلاً كلّ شريحة من الناس لها تقاليدها الخاصّة بها في حفلات الأعراس، وكذلك في مجالس الضيافة..

وهناك قول ينسب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أيضاً وهو: «بني! إذا كنت في بلدة غريبة فعاشر بآدابها» فالحديث هنا حديث الآداب.. ولو ذهب أحد إلى مدينة يأكل أهلها طعامهم وقوفاً، فعليه أن يأكل مثلهم.

ولو عاش أحد بين العرب فإنه يرى أنهم إذا أرادوا تقديم شيء إلى الإنسان فإنّهم يرمونه أمامه..

وفي إيران مثلاً إذا أراد أحد أن يصنع وليمة فلا بدّ أن يكون عنده مكان يكفي جميع الضيوف أمّا بين العرب فلا يشترط هذا الأمر حيث يمكن أن يدعوا أناساً كثيرين والمكان ضيّق لا يسعهم، والعرف السائد أن يأتي الضيف ويتناول طعامه فوراً ثم يذهب حتى يفسح المجال لضيف آخر، أمّا في إيران فالعرف أن يجتمع كافّة الضيوف ثم يقدم لهم الطعام.

إذاً لو ذهب أحد منّا إلى هناك أو إلى أي مكان فلا بدّ أن يتأدّب بآداب ذلك المكان، ولا ضرورة هنا إلى التزمّت وضيق النظر بحيث يصرّ على العمل بآدابه فقط.

العبادة حاجة الإنسان الثابتة

قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[1].

من الضروري للإنسان ـ بشكل عام ـ أن يحمل روح النقد، والنقد لا يعني إظهار العيوب أو كشف السلبيات وإنما يعني وضع الشيء تحت المحك لتشخيص حسنه من رديئه، فمثلاً لو أراد أحد أن ينتقد كتاباً معيّناً فلا يعني هذا أنه يريد كشف عيوبه وسلبياته بل يعني أنه يريد إظهار العيوب والسلبيات من جهة، والمحاسن والإيجابيات من جهة أخرى، ولا بدَّ للإنسان أن يكون ناقداً لكل ما يسمعه من الآخرين، وبعبارة أخرى يكون مراقباً ومحلّلاً لكلامهم، وليس من المستحسن له أن يقبل كلاماً أيّ كلام كان بمجرد ذيوعه في الوسط الاجتماعي وشهرته بين الناس حتى إذا كان كلاماً جميلاً عذباً، فالإنسان يجب أن يكون فاقداً في كلّ الأحوال لا سيما فيما يخصُّ أمور الدين.

إنّ ما تعرضت له من أحاديث في الليالي المنصرمة ـ ومنها حديث النبيّ الأعظم ﷺ ـ ومضمونه «اعرضوا حديثي على القرآن فإن وافقه فخذوه وإلّا فدعوه» لون من النقد.

وهناك حديث لا أتذكر نصّه بالضبط، نقله أئمتنا عليهم السلام عن السيّد المسيح عليه السلام ومضمونه تقريباً: أنتم تتعلمون العلم ولكن الأصل أن تكونوا نقّاداً، أي تتفتق عندكم قابليّة الانتقاد، ولا تقلّدوا القائل تقليداً أعمى صالحاً كان أو غير صالح، ووردت في هذا الحديث عبارة «كونوا نقاداً».

---

(١) سورة التوبة: آية ١٢٢.

وهنا حديث آخر أتذكره مجملاً، ويتعلق بأصحاب الكهف الذين ورد ذكرهم في القرآن حيث قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾(١) فيقال إنّهم كانوا صيارفة ولكن ليسوا صيارفة بالمعنى المتداول اقتصادياً كما ظنّ البعض بل «كانوا صيارفة الكلام» كما ورد على لسان أئمّة أهل البيت عليهم السلام وليسوا صيارفة الذهب والفضة، وبعبارة أخرى: إنهم كانوا حكماء علماء، وبما أنهم كانوا حكماء لذلك كانوا يتفننون في قياس ومناقشة ما يعرض عليهم من كلام، والتفقه في الدين الذي ورد في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ يعني أنّ الإنسان المتفقه يجب أن يكون ناقداً إلى الحد الذي يكون فيه قادراً على تحليل كلّ ما يطرح وله علاقة بالدين.

إنّ العبارة التي ذكرتها ليلة أمس والتي نسبت إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وهي: «لا تؤدّبوا أولادكم...» مناسبة وملائمة جدّاً من حيث ألفاظها الجميلة، ولذلك لاقت قبولاً واستحساناً في مختلف الأوساط الاجتماعية، وصارت تكرر من قبل كثير من الأشخاص.

أتذكر قصّة في حياتي وقعت لي أودّ أن أنقلها لكم: كنت في الرابعة عشر أو الخامسة عشر من عمري وقد درست قليلاً من مقدّمات العربية، وكان ذلك بعد حادثة خراسان المعروفة حيث تعرضت الحوزة العلمية في مشهد إلى هجمة شرسة من قبل أزلام النظام ممّا أدّى إلى شللها بالكامل وكل من كان يرى تلك الأوضاع المزرية يتصور أن لا تقوم للعلماء قائمة بعدها.

وبرزت في تلك الفترة حادثة احتاجت إلى كتابة حولها، فدعيت إلى ذلك، فكتبت مقالة وعندما رآها أحد الأشخاص وكان في منصب حسّاس رمقني بنظرة ثم أعرب عن أسفه لكوني لا زلتُ عالماً دينياً، وعلّق على ذلك، ثم نصحني قائلاً: لقد ولّى ذلك الزمان الذي كان يذهب به الناس إلى النجف أو إلى قم للدراسة وبلوغ الدرجات العليا في سلّم العلم، لقد ولّى من غير رجعة والإمام علي عليه السلام يقول ما مضمونه: ربّوا أولادكم على عادات زمانهم.

---

(١) سورة الكهف: الآيتان ١٣ ـ ١٤.

وواصل كلامه قائلاً: هل أنّ الأشخاص الذين يتربعون على الكراسي يتميزون عليكم بإصبع مضاف إلى أصابعهم؟ أي أنكم يمكن أن تكونوا مثلهم إذا تركتم زيّكم! وأطال المقام في حديثه كي يقنعني بالتخلّي عمّا أنا فيه لكنه لم يجد مني أذناً صاغية..

بعد ذلك يممت وجهي صوب قُمْ وأقمتُ فيها خمس عشرة سنةً، ثم توجهتُ بعدها إلى طهران وهناك صدر لي أول كتاب ألّفته وهو «مبادىء الفلسفة».. أمّا ذلك الشخص فقد أصبح عضواً في مجلس النواب، وكان ذكيّاً فاهماً، ولم يكن في وضع اجتماعي واقتصادي جيّد أبّان شبابه لكن تبدّل حاله فيما بعد، وأصبح في وضع جيّد.

كان صدور كتابي آنف الذكر بعد ثماني عشرة سنة من لقائي به، وعندما وقعت في يده نسخة منه كان قد نسي ذلك اللقاء ونصيحته لي فبدأ يُطري ويثني على الكتاب وكان كلّما جلس في مكان يثني على الكتاب إلى حدّ المبالغة، وحتى صادف مرّة أنّي كنتُ حاضراً في أحد المجالس فأطرى عليّ كثيراً.. وهنا تذكرتُ ذلك الموقف يوم نصحني قبل ثماني عشرة سنة، وحدّثت نفسي أني لو كنتُ قد سمعتُ نصيحته لكان مثلي مثل الكاتب العادي الذي ينتظر الناس كي يكتب لهم عرائض، لكني والحمد لله لم أسمع كلامه، ولو كنت قد سمعته لما كان كل هذا الإطراء الذي ملأ أذني.

على أيّ حال أردت أن أقول: إنّ بعض العبارات تتجاوب مع الذوق وتجد لها سوقاً رائجة وما أسرع ما تنتشر كسرعة الضوء، وهذا يعني أنّها محظوظة.. ومثل العبارات كمثل الأشخاص حيث تقبل الدنيا على بعضهم وتدبر عن البعض الآخر، فكذلك العبارات حيث يحالف الحظ بعضها فتشيع في الوسط الاجتماعي بأسرع ما يكون في حين ليس لها قيمة تذكر، وهناك عبارات تفوق قيمتها قيمة تلك العبارات لكن ليس لها حظ من الشهرة والسمعة.. وأنا اعتقد أنّ عبارة «لا تؤدّبوا أولادكم بأخلاقكم» من العبارات المحظوظة، وقد حالفها الحظ اعتباطياً.. علماً أنّي ذكرت البارحة أنّ هذه العبارة ليست بالشكل الذي يتداوله الناس هذا اليوم بل هي بشكل آخر يختلف عمّا في أيدي الناس، ولا يبعد أن تكون كلمة (بآدابكم) بدلاً عن

(بأخلاقكم).. وقد فرّقت بين الآداب والأخلاق فيما طرحته في الليلة المنصرمة.. وذكرتُ أنّ الآداب قسمان: القسم الأول: يمكن أن يكون بمعنى الفنون، وقلت في هذا المضمار أنه من اللازم للإنسان أن يتعلم مختلف الفنون إضافة إلى الأخلاق والصفات الروحية الخاصة والنظم الذي يسبغه على قواه الروحية علماً أنّ الفنون التي يتعلمها يجب أن تكون بالمستوى المطلوب، وينبغي أن تتمخض عن نتائج مفيدة للبشرية، وتساعده أيضاً في تسيير أمور حياته المختلفة، وفي هذا الحقل بالذات أي: حقل الفنون يستوجب على الإنسان أن يكيّف نفسه مع تطورات العصر، سواء قلنا «لا تؤدبوا أولادكم بآدابكم» صحيحة أو «لا تؤدّبوا أولادكم بفنونكم» ذلك أنّ الحياة في تطور، ولا بدَّ للإنسان أن لا يكون متزمتاً جامداً بحيث يصر على تعليم أولاده ما يعرفه هو من فنون وآداب في حين يمكن أن تكون الفنون الجديدة في عصر ولده أفضل وأتم.

هذا بالنسبة إلى القسم الأول، أمّا القسم الثاني فهو الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع والتي تحتاج إلى توضيح أكثر بناءً على الأسئلة التي أثيرت حولها.

إنّ الأعراف والتقاليد على قسمين أيضاً: فبعضها يسمّى السنن من الناحية الشرعية أي أن للشارع المقدّس رأياً فيها، وقد بيّنها في مجال المستحبّات، وبما أنّ الإسلام لم يأمر بشيء إلّا وفيه مصلحة لذلك يجب علينا المحافظة على ما شرّعه من أمور كمبدأ من مبادئنا.

مثلاً ذكرت في جواب سؤال وجّهه أحد السادة البارحة أنّ للإسلام آداباً في كيفية تناول الطعام علماً أنّه ليس في الإسلام رسميّات خاصّة ومجاملات معيّنة بل له آداب عندما ذكرها، حسب لها حسابها، فعندما يقول مثلاً باستحباب إطالة الجلوس عند المائدة، أو استحباب مضغ الطعام كثيراً، أو قول بسم الله، أو الحمد لله، أو غسل اليدين قبل الطعام وبعده، فهذه ليست روتيناً رسمياً بل هي حقائق لا بدّ منها لأنّ الإسلام اهتمّ كثيراً بصحّة الإنسان ويريد أن تكون الأسنان والمعدة والأعصاب سليمة إذ لم يؤكّد فقط على الجوانب النفسية والمعنوية في جسم الإنسان، وهناك حقيقة من الحقائق وهي

أنّ الإنسان إذا تناول طعامه بسرعة فإنّ هذا يسبّب له مرضاً.. فهذه الحقيقة وأمثالها لا تخصُّ عصراً معيناً بل هي لجميع العصور، فالإسلام يؤكد على استحباب تصغير اللّقمة عند الأكل وإطالة الجلوس على المائدة وغسل اليدين قبل الأكل.

ينقل أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كان يتردد على مزرعة له يعمل فيها، ويقول أبو نيزر أنّه جاء ذات يوم إلى المزرعة فأخذ معولاً ونزل في البئر، وبدأ يحفر بسرعة إلى أن أنهى عمله فخرج من البئر والعرق يتصبب من جبينه، فسأل عن طعام، فقلت له: عندي شيء من القرع، فقال: لابأس.. ثم ذهب إلى نهر ماء قريب وأخذ شيئاً من الرمل وغسل يديه.. ولمّا نظفت يداه تماماً، وأراد أن يشرب بهما الماء قال: إن كفي أنظف الأنية.. بعد ذلك شرب الماء.. فهذا الحساب حساب النظافة، وهي في كلّ زمان ومكان.. وعندما يؤكّد الإسلام على استحباب تخلّل الأسنان، واستحباب المسواك وتنظيف الأسنان، فهذا لا يقتصر على زمان أو مكان معينين.. أمّا التي ذكرتها آنفاً فلها زمانها ومكانها الخاصّان بها.

وأودّ أن استرعي انتباه الجميع لنكتة مهمّة وهي أنّ البعض يتزمّت إلى الحدّ الذي يقول فيه بأن الإسلام دين جامع ولذلك بيّن تكليفاً معيّناً للجزئيات الموجودة في الحياة.. وهذا غير صحيح إذ أنّ في الإسلام حساباً آخر، ولعلّ شمول الإسلام لا يعني أن يكون له رأي في كثير من الأمور، ولا أقصد هنا أن لا يكون له رأي مطلقاً بل أقصد أنه ترك الناس أحراراً، وليس فيه ما يسمّى بالتكليف في تلك الأمور.. وهناك حديث ورد في هذا الصدد ومضمونه: «أنّ الله يحب أن يؤخذ برخصة كما يحب أن يؤخذ بعزائمه» وما أروع ما في هذا الحديث من معنى! ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله حدد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تتركوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها»[١].

إذاً ما ذكرت من أمور هي الأعراف والتقاليد السائدة بين الناس، ولو

(١) نهج البلاغة: كلمة ١٠٥.

مارسها الإنسان بطريقتها الصحيحة فلا تضر ولا تنفع، وكذلك لو تركها فهي تدخل في قائمة الأمور التي سكتت عنها الشريعة المقدّسة، إنّ الإنسان مجبول على حالة لا ينفصل عنها أبداً وهذه الحالة هي رغبته في بعض التشريفات والرسميّات، وهنا سرٌّ في أمثال هذه المسائل، لذلك لا يجب الإصرار على أن يقوم الإنسان بالعمل الفلاني.

إلى هنا أكون قد فرغت من توضيح قضيّة كنت أرى ضرورة في طرحها، أمّا في هذه الليلة فإنّي أوّد أن أخصّص قسماً من محاضرتي للحديث عن بعض الممارسات العامّة الثابتة التي لا تقبل النسخ والتغيير والتي لا يستطيع عامل الزمن أن يؤثّر عليها مطلقاً.. ومن هذه الممارسات: العبادة، وهي من حاجات الإنسان.. فما معنى العبادة؟.

إنّ العبادة هي الحالة التي يتوجه فيها الإنسان باطنياً نحو الحقيقة التي أبدعته، ويرى نفسه في قبضة قدرتها وملكوتها، ويشعر أنّه محتاج إليها.. وهي في الواقع سير الإنسان من الخلق نحو الخالق، وبغض النظر عن كلّ فائدة يمكن أن تكون فيها فهي نفسها من الحاجات الروحية للإنسان.. وعدم القيام بها يؤدي إلى حدوث خلل في توازنه، وأذكر مثالاً بسيطاً على عدم التوازن بالخرج الذي يوضع على ظهر الحيوان، فإن هذا الخرج يجب أن يكون متوازناً من طرفيه دون رجحان طرف على آخر.. إنّ في وجود الإنسان فراغاً يستوعب كثيراً من الأشياء، وكلّ حاجة لا تشبع تؤدّي إلى الاضطراب وفقدان التوازن في روحه، وكما ذكرت البارحة أنه إذا أراد الإنسان أن يقضّي عمره بالعبادة تاركاً الممارسات الحياتية الأخرى، ومعرضاً عن تلبية حاجاته المنوّعة فإن هذا سوف يبعث على اضطرابه وامتعاضه، والعكس هو الصحيح أي: إذا ركض الإنسان لاهثاً وراء الماديّات فقط دون الاهتمام بالمعنويات والقضايا الروحية فسوف لن يقر لروحه قرار، وتظل روحه في عذاب دائم، وقد التفت إلى هذه الناحية الزعيم الهندي جواهر لآل نهرو حيث تغيرت حالته في أواخر أيام حياته بعدما كان علمانياً في عنفوان شبابه..

يقول هذا الرجل: أشعر أنّ في روحي وفي هذا العالم فراغاً لا يسدّه شيء إلّا المعنويّات، وما هذا الاضطراب والقلق الذي برز في العالم إلّا سبب

عدم التوجه إلى الجانب الروحي وضعف النزوع إلى المعنويات، وقد تمخض هذا عن فقدان التوازن، ثم يردف قائلاً: وتلحظ هذه الحالة ـ أي القلق ـ بصورة حادّة في الاتحاد السوفياتي.. فعندما كان الشعب الروسي جائعاً كان لا يفكّر إلّا كيف يسدّ جوعه ولذلك كان في دوّامة من التخطيط للنضال من أجل تحصيل قوته.. ولمّا استتب الوضع واستعاد حياته الاعتيادية بعد الثورة برزت في وسطه ظاهرة القلق الروحي.. وها هو يعاني منها.. ولو سنحت فرصة لأحد بعد عمله فإنّ أول مأساة يواجهها هي كيف يقضي ساعات فراغه، وكيف تُقَضّى هذه الساعات.. بعد ذلك يقول نهرو: أنا لا أظنّ أنّ هؤلاء يستطيعون سدّ فراغهم إلّا بالتوجه إلى الجانب المعنوي، والتركيز على المعنويّات في ملء ساعات الفراغ الذي أعاني منه أنا أيضاً.

إذاً العبادة حاجة ماسّة للإنسان ولا بدّ له منها، وما الأمراض النفسية المتفشية في عالم اليوم إلّا بسبب إعراض الناس عن العبادة، ولعلنا لم نحسب لها حسابها ولكن هي حقيقة جليّة، والصلاة ـ بغض النظر عن كل شيء ـ طبيب متواجد في كلّ وقت، أي: إذا كانت الرياضة مفيدة للصحة، وكان الماء الصافي ضرورياً لكل بيت، والهواء النقي ضروري لكلّ إنسان، وكذلك الغذاء السالم، فالصلاة ضرورية أيضاً لصحّة الإنسان كضرورة تلك الأشياء وفائدتها.. ولعلكم غافلون عن أنّ الإنسان لو خصّص ساعة من وقته لمناجاة ربّه لرأى كم تطهر روحه وتصفو، وكم تفيض عليه هذه المناجاة من نقاء وصفاء واطمئنان، وتضمحلّ كلّ المفردات الروحية المؤذية التي قد يتعرض لها الإنسان.

كنت أتحدث عن العبادة في جلسة من الجلسات فقلت: ليس الإسلام ديناً اجتماعياً، أو ديناً أخلاقياً فقط، بل الإسلام دين جامع كامل شامل لكل جوانب الحياة، وله أرفع الآراء بالنسبة إلى التعاليم الاجتماعية حيث جاء في الكتاب العزيز: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[١] وفيه اسمى المفاهيم حول الأخلاق إذ جاء في القرآن الكريم: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ

---

(١) سورة الحديد: آية ٢٥.

﴿وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[(١)] ولكن هذا الإسلام الذي رفع من قيمة التعاليم الاجتماعية، هل قلّل من قيمة العبادة شيئاً؟ لا، فلم ينقص من قيمة العبادة شروى نقير بل حفظ لها قيمتها ومقامها، وجعل منزلتها فوق كل شيء.. ومن وجهة نظره فإنّ العبادة هي الهيكل العام لكل تعاليمه، ولها الصدارة بين تلك التعاليم، ولو كانت صحيحة، صحّت معها المسائل الاجتماعية والأخلاقية، والعكس هو الصحيح، ولا يصدّقن أحد أنّ شخصاً ما يكون مسلماً جيّداً في الجانب الاجتماعي والأخلاقي، وغير جيّد في الجانب العبادي، ونحن لا نقرّ بإسلام الشخص الذي لا يصلّي، وقال أمير المؤمنين عليه السلام ما مضمونه: لا شيء بمنزلة الصلاة بعد الإيمان بالله.. وقد شبّهها رسول الله صلى الله عليه وآله بالحمّة تكون على باب الرجل فيغتسل منها في اليوم خمس مرّات، وقد ورد التأكيد عليها والأمر بها والمحافظة عليها في المأثور «تعاهدوا أمر الصلاة وحافظوا عليها» وقال جل من قائل: ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ﴾[(٢)] وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَۚ﴾[(٣)] وقال تعالى شأنه: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾[(٤)].

ولا يمكن للإنسان أن يكون كاملاً إلّا بالعبادة.. ونبيّنا الكريم صلى الله عليه وآله على ما هو عليه من العظمة والقرب من الله والتبشير له بالجنّة لكنه كان مشغولاً بتلك العبادات، والأوراد، وكلمات التسبيح والاستغفار.. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يجلس مجلساً إلّا واستغفر فيه خمس وعشرين مرّة بقوله «استغفر الله ربّي وأتوب إليه» وكانت العبادة التي يمارسها عليّ بن أبي طالب ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ ترفده بألوان القوّة والمنعة، وتفيض عليه بالضمير الوقّاد والروح المشعّة، وهو الوجود الجامع التام، وهو الحاكم العادل وهو العابد في جوف الليل.. فيجب أن لا نغفل قيمة العبادة.

دخل عدي بن حاتم على معاوية يوماً، وكان ذلك بعد استشهاد أمير المؤمنين

---

(١) سورة الجمعة: آية ٢.
(٢) سورة طه: آية ١٣٢.
(٣) سورة المزمّل: آية ٢٠.
(٤) سورة الأسراء: آية ٧٩.

علي بن أبي طالب عليه السلام بسنين، ومعاوية يعلم أن عدياً من أصحاب الإمام المقرّبين المخلصين فأراد منه أن ينال من عليّ ولو بكلمة واحدة.. فقال له معاوية شامتاً مستخفاً به: ما فعلت الطرفات؟ يعني بذلك أولاده طرفه وطريف وطارف، وكانوا قد استشهدوا مع عليّ بن أبي طالب في صفّين، وكان معاوية يقصد إزعاج عديّ من وراء سؤاله، فقال له عديّ: قتلوا مع أمير المؤمنين، فردّ عليه معاوية بقوله: ما أنصفك عليّ لقد قتل أولادك وأبقى أولاده، فقال له عدي بن حاتم: بل ما أنصفتُ علياً إذ قتل وبقيت بعده، ليتني كنت ميتاً وعلياً حيّ.. فاغتاظ من جوابه وقال له مهدداً: أما والله لقد بقيت قطرة من دم عثمان لا يغسلها إلَّا دم شريف من أشراف اليمن، وكان يعنيه بذلك.

انبرى إليه عدي مستخفاً به وبتهديده قائلاً: والله يا معاوية إنّ القلوب التي أبغضناك بها لفي صدورنا والسيوف التي حاربناك بها لا تزال في أيدينا، ولئن أقبلت نحونا بغدرك فترا فسندنو إليك بسيوفنا شبراً وإن حز الحلقوم وحشرجة الحيزوم لأهون علينا من أن نسمع المساءة في علي وآل علي عليه السلام فسلم السيف لباعث السيف.

فتجاهل معاوية تهديده وقال له: صف عليّاً، فقال ابن حاتم: إن رأيت أن تعفيني من ذلك يا معاوية، فرفض أن يعفيه وكان يعلم بأنّ كل صفة من صفات علي عليه السلام إذا مرّت على سمع معاوية ستكون بمثابة طعنة في قلبه فاستغل هذه الفرصة وقال كلاماً رائعاً في وصف إمامه وسيّده، ومن كلامه: تنفجر الحكمة من جوانبه والعلم من نواحيه.. ومنه: وكان فينا كأحدنا يجيبنا إذا سألناه ويدنينا إذا أتيناه، ونحن مع تقريبه لنا وقربه منّا لا نكلمه لهيبته ولا نرفع أعيننا إليه لعظمته يعظّم أهل الدين ويتحبب إلى المساكين، لا يخاف القوي ظلمه ولا ييأس الضعيف من عدله، وأقسم بالله يا معاوية لقد رأيته ليلة وقد مثل في محرابه وأرخى الليل سدوله وغارت نجومه ودموعه تنحدر على لحيته الكريمة وهو يتململ السليم ويبكي بكاء الحزين وكأنّي أسمعه الآن وهو يقول: يا دنيا إليّ تعرضت أم إليّ أقبلتِ، غرّي غيري لا حان حينك قد طلقّتك ثلاثاً لا رجعة لي فيك فعيشك حقير وخطرك يسير آه من قلة الزاد وبعد السفر وفقد الأنيس.

لقد أحسن هذا الرجل المخلص وصف أمير المؤمنين عليه السلام.. وقد وصفه وصفاً أثرّ في معاوية حتى تصنّع البكاء إلى الحدّ الذي انهمرت دموع عينيه، فبدأ يمسحها بكُمّه، وهو يقول: رحم الله أبا الحسن لقد كان كذلك.. عقمت الدنيا أن تلد مثله... ولله درّ الشاعر حين يقول:

ومناقب شهد العدوّ بفضلها والفضل ما شهدت به الأعداءُ

فعليٌّ هو الرجل الذي يشهد أعداؤهُ بفضلهِ وفضيلتهِ.

دراسة مفهوم العدالة والنظرية القائلة بنسبيّتها

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾(١).

يدور موضوعنا هذه الليلة حول العدالة وهل هي نسبيّة أو مطلقة؟ في البداية أودّ أن أبيّن العلاقة بين هذا الموضوع والمواضيع المطروحة في الليالي المنصرمة ثم أعرّج على الموضوع نفسه، لقد ذكرت في الليالي الفائتة أن بعض متطلبات العصر وحاجاته ثابتة، وبعضها متغيرة، والثانية منها أمور لا تقبل التطور والتبدل مهما تعاقبت عليها الأزمنة والعصور، ويجب المحافظة عليها ولو انحرف عنها الزمان فهو دليل على انحراف الزمان وفساده نفسه..

وقلتُ إنّ المقصود هو أنّ الحاجات الفرديّة والاجتماعية على قسمين: ثابتة ومتغيرة، وموقفنا من القسمين هو أنّنا نعارضهما معاً ونكون طرفاً ثالثاً في مواجهتهما، فهناك فريق لا يرى وجود حاجات متغيرة بل كل الحاجات ثابتة، واسمينا هذا الفريق بالفريق المتزمت الجامد، وهناك فريق آخر يرى العكس، وأسميناه بالفريق الجاهل.. فالأوّل لا يعتقد أنّ الأشياء يجب أن تتطور تبعاً لتطور الأزمنة والعصور، أمّا الثاني فلا يعتقد بوجود شيء ثابت على امتداد العصور...

هذه هي المفاهيم التي تطرّقت إليها في اللّيالي الماضية.

إنّ للفريق الثاني أعني الفريق الجاهل فرضيتين شبه فلسفيتين، وبما أنهما معروفتان بين العلماء أيضاً لذلك نبادر إلى استيفاء البحث فيهما حتى يتيقظ

---

(١) سورة الحديد: آية ٢٥.

المسلمون قبل مبادرة ذلك الفريق للخوض فيهما، ويكونوا مستعدين للجواب.. ولو قبل أحد منطوق هاتين الفرضيتين فإنما يعني قبوله بكلام ذلك الفريق الجاهل مع العلم أنه يفتقر إلى أساس ثابت يستند إليه، وهاتان الفرضيتان هما نسبيّة الأخلاق ونسبيّة العدالة والأخلاق تتعلق بالجانب الشخصي للإنسان وتنظيم غرائزه، في حين تتعلق العدالة بالجانب الاجتماعي، أمّا فرضية نسبيّة الأخلاق فتقول: لا يمكن أن تكون هناك أخلاق ثابتة أبداً، لذلك لا وجود لمدرسة أخلاقية للبشرية على الدوام، وأمّا فرضيّة نسبيّة العدالة فتقول: إنّ العدالة قضيّة نسبيّة، ولذلك لا يمكن أن تكون ثابتة مهما كان لون المدرسة التي تنتمي إليها، وسنفصّل الكلام في الاثنين: أمّا بالنسبة إلى نسبيّة العدالة، فلنعرف أوّلاً ما معنى النسبيّة؟.

إنّ النسبيّة تعني وجود صفة أو حالة تنسب إلى شيء من الأشياء بمقارنته بشيء معين آخر، مثلاً، الكبر والصغر من الأمور النسبيّة.. فلو سئل أحد عن حجم الكبر أو الصغر، فهل يستطيع أن يعيّن له حدّاً؟ فمرةً يقول شخص: رأيت كبشاً كبيراً، وإذا أراد أن يبالغ يقول: بحجم العجل علماً أنّ حجم الكبش متوسط وإذا كان بحجم العجل ذي السنة الواحدة فإنّه يبدو كبيراً ومرة يقول: رأيتُ بعيراً بحجم الثور فما أصغره من بعير!.. فإذا كان الكبش بحجم العجل يقول: كبيراً، وإذا كان البعير بحجم الثور يقول: صغيراً، فكيف يكون شيء بحجم العجل كبيراً في حين يكون شيء آخر بحجم الثور صغيراً مع العلم أنّ الثور أكبر من العجل.

وكذلك البعد والقرب من الأمور النسبيّة أيضاً.. فمرّةً يقول شخص: يقع بيتنا قرب قيادة القوّة الجويّة، فيجيبه شخص آخر: ما أبعد بيتكم! ومرة يقول شخص: مدينة قم قريبة من طهران، ويفرض هذا فيما إذا كان القياس بالمسافة بين المدن، أمّا إذا كان القياس بالمسافة بين البيوت في المدينة الواحدة فيقول الشخص أنّ المسافة من هنا حتى القوّة الجويّة بعيدة.

وفي ضوء هذا نقول إنّ البعد والقرب من الأمور النسبيّة.. وبعبارة أخرى: لا يمكن القول بشكل عام أن البعد الفلاني له فلان مقدار أو القرب الفلاني له فلان مقدار، بل يجب أن يدور الكلام حول نسبتهما إلى الأشياء

والمقياس اللازم في ذلك، فالأمور التي تتفاوت حسب نسبتها هي الأمور النسبيّة ولا يمكن الحكم عليها كليّةً أي: ما لم تعقد مقارنة بين شيئين، ولم يكن هناك مقياس معين، يصعب الحكم على هذا المفهوم أي: مفهوم النسبيّة.

ولكن توجد بعض الأمور مطلقة، ولا يخفى، فإنّ البعض ينكر موضوع الاطلاق ويقول: لا يوجد شيء اسمه مطلق.. وهذا توجه خاطىء أيضاً، وذلك في كل الأحوال فإنّ هناك أموراً مطلقة كالأعداد والمقادير.. فهل العدد «عشرون» يختلف بالنسبة إلى الأشياء؟ فلو قلنا عشرين جوزة أو عشرين كوكباً، فهل يتفاوت هذا العدد بين هذين الشيئين المختلفين؟ لا، فالعدد واحد ولا فرق بينهما من ناحية الكميّة، وكذا المقادير، أو عامل الزمن، فالمقادير مطلقة فمثلاً يقاس القماش بالمتر، ولو تعين مقدار القماش فيقولون: متر وثمانون سانتيمتر، أو يقولون: طول الإنسان متر وثمانون سانتيمتر، فالنسبة هنا واحدة مهما اختلف مكانها أو أشخاصها، في حين تتفاوت هذه الأشياء فيما بينها من ناحية الكبر والصغر.. فهناك أمور نسبيّة، وهناك أمور مطلقة.

لقد دار البحث في كثير من الأمور حول نسبيّتها أو اطلاقها، ومن هذه الأمور: العلم، فهل هو نسبيّ أو مطلق؟ ومنها: الحقيقة، هل هي نسبيّة أو مطلقة؟ ولا أريد الخوض في هذا الموضوع.

الآن نريد أن نرى هل العدالة نسبيّة أو مطلقة؟ وإذا كانت نسبيّة فإن كلام الجهّال يكون له مدلوله ويترسخ أكثر فأكثر في شأن نسبيتها، وعندها يكون لها في كلّ مجتمع شكل، وفي كل زمان شكل، فلا يمكن إذاً أن تكون مفهوماً مطلقاً، وعلى هذا لا تستطيع كل مدرسة فكرية أن تدّعي بإطلاق مفاهيمها وأفكارها، أو تصدر تعليمات تدّعي أنها مطلقات وتقول مثلاً، هذه هي العدالة ويجب تطبيقها في كل زمان ومكان، فالحدّ الأعلى هو أنها تستطيع طرحها في زمانها ومكانها الخاصيّن بها.

فلا يمكن أن يكون للعدالة شكل واحد في كل زمان ومكان، كما لا يمكن أن يكون للكبر والصغر شكل واحد لجميع الأشياء، ولو صحّ هذا الكلام بنسبيّة العدالة لصحّ كلام أولئك القائلين به، ولو لم يصح، وكانت العدالة مطلقة، لصحّ كلامنا نحن.

ما هي العدالة؟:

علينا أن نعرّف العدالة ونحدّد معناها، وفي ضوء التعريف يمكن أن نفهم فيما إذا كانت مطلقة أو نسبية.

إنّ الذي توصّلت إليه إجمالاً هو أنّ العدالة يمكن أن تعرّف بثلاثة أشكال.

الأول: هو: أنّ العدالة تعني المساواة لأنّها مشتقة من مادة (عدل) والعدل يعني المساواة، بل أنّ أصل العدالة هو المساواة وقد وردت هذه المادّة في بعض المواضع من القرآن بمعنى المساواة أيضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[1] أي: إن الكفّار يساوون الله مع غيره، وعندما نعرف العدالة على أنّها المساواة، فهل هذا التعريف صحيح أو لا؟ والجواب هو عندما نتعرف على معنى المساواة، وكيف تتحقق، وفي أيّ المجالات يكون تحققها، عند ذلك تظهر لنا صحّة التعريف أو عدم صحّته.

إنّ البعض يحددون العدالة بالمساواة، ومقصودهم من المساواة هو أن يكون جميع الناس في مستوى معيشي واحد من حيث النعم المتوفرة في الحياة.. أي يكونوا سواسية في تحصيل الطعام والثروة والسكن ووسيلة النقل، ويتمتعوا بكلّ ما يوجب سعادتهم بشكل مساوٍ دون تفريق.. فالعدالة تعني هنا هو أن يكون الناس جميعهم متساوين في اقتناء موجبات السعادة من مال وثروة وبيت وأمثالها، وهذا طبعاً غير صحيح لأنّ في هذا التساوي المزعوم ظلماً وإجحافاً بحقّ الآخرين! ولو سأل أحد عن السبب فأقول: إن العدالة بهذا الشكل غير ممكنة وذلك لأنّ بعض بواعث السعادة تقع تحت تصرفنا، وبعضها ليس في تصرفنا، ولا نستطيع أن نساوي بينهما لأنّ بواعث السعادة لا تقتصر على الثروة والغذاء ووسيلة النقل، فهذه الأشياء جزء منها.

يقول أرسطو: إنّ بواعث السعادة تسعة أشياء (أو أكثر من تسعة)، ثلاثة منها تخصُّ البدن، وثلاثة تخصُّ الروح، وثلاثة خارجة عنهما، أي: خارجة عن وجود الإنسان.

---

(١) سورة الأنعام: آية ١.

فالثلاثة التي تخصُّ البدن هي: السلامة، والقوّة، والجمال لا سيّما في المرأة، أمّا الثلاثة التي تخصُّ الروح فهي: العدالة، والعلم حيث أنّ العالم والجاهل غير متساويين في نصيبهما من السعادة، والشجاعة علماً أنّ الشجاعة هنا لا تعني عرض العضلات بل تعني القوّة القلب.

وأمّا الثلاثة الخارجة عن الروح والبدن فهي: المال، والمنصب حيث تكون للإنسان منزلة في مجتمعه والقبيلة، ولا تتساوى قيمة هذه الأشياء ودرجتها.

إذن لو أردنا تقسيم بواعث السعادة بين الناس بالتساوي فلا يمكن ذلك في بعض المواضع، نعم، يمكن تحقق ذلك في مواضع أخرى كالمال مثلاً إذ يمكن تقسيمه بالتساوي، ولكن هل يمكن تقسيم المناصب بالتساوي؟ والجواب هو: لا يمكن ذلك لأنّ الدول الاشتراكية نفسها التي تدّعي المساواة في كلّ شيء ليس فيها مساواة في كثير من الجوانب، ومنها هذا الجانب، فالاتحاد السوفياتي أو الصين مثلاً فيهما مناصب متفاوتة، وليس هناك توزيع عادل على صعيد المناصب في هذين البلدين، ففي الصين هناك ماو، وماو وحده، أو شوئن لاي، وشوئن لاي وحده، وأقصد بذلك أنّ هناك شخصاً واحداً يحظى بسمعة عالميّة على الصعيد السياسي، ولا يمكن أن يكون الناس جميعهم ذوي مناصب متكافئة بالتساوي، ولا يمكن كذلك أن يكون الاحترام متكافئاً للجميع، وليس في المقدور تقسيم الشعبيّة بين الأفراد بصورة واحدة..

هل يمكن أن يكون جميع الناس متساوين في عدد الأطفال؟:

لا يمكن ذلك، وفي المقدور ردّ هذا الإشكال بشكل نطبّق فيه المساواة في الأمور التي تقع تحت تصرفنا على الأقل كالأمور الاقتصادية أو الأشياء التي ترتبط بالجانب الاقتصادي، وهنا يثار إشكال أيضاً وهو أنّ هذا العمل هو الظلم بعينه.. فهل الناس متساوون في استعداداتهم وقابلياتهم؟ هل هناك قابليات فكرية واحدة عند الجميع؟ هل المواهب الفنيّة لهم متشابهة؟ هل يمكن العثور على شخصين متشابهين تماماً في كل شيء فضلاً عن القابليّات الفكرية والمواهب العقلية في شتى العلوم؟ حتى التوأمان مثلاً فلا يمكن الجزم بتشابههما، وكذلك هما من الناحية الروحية متفاوتان، ولا أدري فهل خلق

الناس متساوين من ناحية قدراتهم البدنية وليقاتهم؟ وهل خلقت مشاعرهم وأحاسيسهم وعواطفهم بشكل متكافىء؟ وهل هم متشابهون من ناحية ميولهم ورغباتهم أو نجد الاختلاف واضحاً في هذا المجال؟ فهذا يرغب في التجارة، وآخر يرغب في سلك القضاء، وثالث يرغب في السياسة، ورابع يرغب في الدراسة. . . وهكذا. .

وبما أنّ الناس خلقوا متفاوتين في استعداداتهم ورغباتهم ومواهبهم، إذاً تتفاوت نتاجات أعمالهم أيضاً تبعاً لذلك. . وهذا أمر طبيعي لا يمكن إنكاره البتة، لأنّ البعض يتمتّع بقدرة أكثر على العمل، والبعض الآخر يفتقر إلى هذه القدرة، والبعض ذوو نبوغ وإبداع خاصّين، في حين البعض الآخر ليس له هذا النبوغ والإبداع، فهل من الإنصاف أن نكافئهم بصورة متساوية، وهم غير متكافئين؟ وفي الاتحاد السوفياتي الذي ينادي بالمساواة وضرورة المكافئة بصورة متساوية، هل يطبّق هو نفسه هذا المبدأ؟ هل يدفع للعامل ما يدفع لخروشوف من راتب؟ هل أنّ جميع أفراد الشعب الروسي يتمتعون بعبقريّة خروشوف أو أنّ خروشوف متميز عليهم؟.

لو أننا أرسلنا طفلين إلى المدرسة للتعلّم، وكان أحدهما مجدّاً والآخر مهملاً، فهل من العدالة منحهما نفس الدرجات كي نتبجح ونقول إن دولتنا دولة المساواة، وليس فيها تفاوت أو تمييز بين أفراد الشعب؟ ولو حصل الأول على درجة (عشرين)، والثاني على درجة (خمسة)، وقمنا بمنح كلٍّ منهما درجة (اثنتي عشر ونصف) كي نستخرج معدّلهما بالتساوي، فهذا هو الإجحاف بذاته أن نساوي بين المجد والمهمل، والذكي والغبي، ويقطف الكسول ثمار جهد المجدّ!! علاوة على أنّ هذا العمل متعارض مع منطق العدالة، ومتعارض مع المصلحة الاجتماعية أيضاً، والكسول لا يصبح مجدّاً بهذا العمل كما أن المجدّ سوف يتكاسل بسبب ضياع حقه وغمط جدراته، وسوف تثبط عزيمته وذلك لأنّه يعمل ويقطف الآخرون ثمرة عمله فيتولد عنده شعور بأنه إذا عمل أو لم يعمل فهو والكسول على حدّ سواء، فلم يعمل إذاً؟.

وعندما تكون القابليّة على الإبداع عند شخص أكثر من شخص آخر، ويرى أنّ أجوره متساوية مع أجور ذلك الشخص، ولا يذكر بالثناء والتمجيد،

ولا يشجّع بذكر اسمه وإبداعه، فسوف ينقطع عنده نفس المواصلة على الإبداع والاختراع، وتذوي همّته لأنّه لم يُكافَأ بالمغريات الضرورية، ولكن إذا ذكر اسمه، ودُوِّنَ ما اخترعه باسمه فسوف يندفع للإبداع والاختراع أكثر فأكثر.. وفي ضوء هذا الموضوع لم يجرأ أحد من الناس أن ينادي بالمساواة بهذا الشكل المجحف.

إذاً لو فسّرنا العدالة بالمساواة، وقلنا ـ في ظلها ـ بتساوي الناس في الأجور والمكافآت والنعم المتوفرة فإنّ هذا لا يمكن أوّلاً، وفيه ظلم وإجحاف ثانياً، ومدمّر للمجتمع ثالثاً، وذلك لأنّ التفاوت موجود بين الأشخاص طبيعياً، وهنا قد يثار سؤال حول هذا الموضوع وهو: لماذا لم يُخلق الناس متساوين في كل شيء؟ لماذا ـ والعياذ بالله ـ لم يراع الله العدالة منذ البداية عندما خلق الناس؟ لماذا لم يخلقهم بأشكال، وأجسام، وألوان، واستعدادات، وميول متساوية؟ كالموادّ المصنوعة في طراز واحد مثل أنابيب المصابيح التيّ تنتجها المصانع.

إنّ الكمال ينشأ من الاختلاف والتفاوت في الاستعدادات والقابليات وهو الذي يجعل الحياة في حركة دائبة نشيطة، ولو كانت أشكالنا وأفكارنا وعقولنا وقابلياتنا وميولنا واحدة، ونمارس عملاً واحداً، ولنا مظهر واحد، وكلّ ما عندنا عند الآخرين فما عسانا أن نعمل، وما عسى الآخرين أن يعملوا؟ ولم اختار أحدنا العمل التجاري في حين اختار الآخر الدراسة وتحصيل العلم؟ ولم لم نسلك طريقاً واحداً؟.

إذاً التفاوت مطلوب ولا يعدّ نقصاً، ولا يمكن القول أنّ شيئاً أكمل من شيء أو أنقص منه، فكل شيء كامل وهو يسلك سبيله ولكن الجميع يعانون من النقص كلّا على انفراد ولا كمال إلّا بالإجماع وتظافر الجهود.

قالوا: «إنّ جمال الحاجب في إعوجاجه، ولو كان مستقيماً لفقد جماله وأصبح شنيعاً» ولا بدّ للوجه من أنف، ولا بدّ له من حاجب، واقتضت الإرادة الربّانية أن يكون الأنف مستقيماً، والحاجب معوجّاً، ولو كان الأنف كالحاجب والحاجب كالأنف لتشوه منظر الوجه وكان قبيحاً، فجمال الحاجب في إعوجاجه، وجمال الأنف في استقامته.

يقول الشاعر الإيراني الشيخ محمود الشبستري:

«إنّ نظام العالم مثل نظام العين والخال والشارب والحاجب، فكلّ شيءٍ حَسَنٌ في موضعه».

إنّ في الاختلاف بركة لأنّه الباعث على انشداد الناس بعضهم للبعض الآخر، وفي الحركة تظهر المستويات، ولا يتحقق التعليم والتّعلّم إلّا إذا كان هناك معلّم ومتعلّم، والأوّل ذو علم، والثاني فاقدٌ له، وهذه العمليّة هي التي تبعث على انشداد الناس فيما بينهم وشعورهم بحاجة بعضهم إلى البعض الآخر، ولو كانوا كلهم متساوين لما تحقق الانشداد والتعاون فيما بينهم، ولما تظافرت جهودهم، وكلنا نعلم أنّ الاختلاف الموجود بين الرجل والمرأة يدل على عظمة الخالق ـ جلّ وعلا ـ وحكمته في خلقه حتى يتكون الكيان العائلي عندما يختار الرجل زوجته المناسبة وتختار المرأة زوجها المناسب، ولقد اقتضت حكمته أن يتمتع الرجل بمواصفات غير موجودة في المرأة، وتتمتع هي بمواصفات غير موجودة في الرجل، وهذا التفاوت هو الذي يؤدي إلى أن ينجذب أحدهما إلى الآخر في حين لا تنجذب النساء بعضهن إلى البعض الآخر، ولا الرجال كذلك، ولكن جنس الأنوثة وجنس الذكورة ينجذبان أحدهما إلى الآخر، وهذا الانجذاب والتحابب والانشداد من بركات الاختلاف المودع في نظام الخلقة.

إذاً لا يتصور أحد أنّ الرجل والمرأة متساويان في النظام التكويني أيضاً، والقرآن الكريم يتطرق إلى هذه القضيّة ويُعد الاختلاف المودع من روائع قدرة الباري ـ جل شأنه ـ.

فقال عزّ من قائل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[١] وقال: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[٢] وجاء في الحديث الشريف «اختلاف أمّتي رحمة» وهذا الحديث لا يتعلق

---

(١) سورة الروم: آية ٢٢.

(٢) سورة البقرة: آية ٢١٣.

بالحرب بل يتعلق بالاختلاف الذي ذكرنا سلفاً.. ووجود هذا الاختلاف بين الناس رحمة.

إذاً لو أردنا أن نعرّف العدالة على أنّها المساواة، والمساواة المقصودة هنا هي المساواة في المواهب الاجتماعية، فقد جانبنا الصواب، ولكن إذا عرّفناها كما عرّفها القدماء على أنها «اعطاء كلّ ذي حقّ حقه» فهذا هو عين الصواب، وهو المعنى الحقيقي للعدالة، وفي ضوئه تبتنى الحقوق، أي في ضوء الكيان الذاتي للأشياء، وما علينا إلّا سبر أغوار الشيء في ذاته لنرى ماذا يحمل من جدارة وكفاءة، وماذا يتمتع به من قابلية واستعداد، وماذا يمكن أن يؤدّي من دور.

مثلاً للعين حق، ولليد حق كأعضاء في الجسم، فلو قمنا باعطاء حق العين لليد، فقد أجحفنا بحقها وعطّلنا دورها، فلكل شيء استحقاقه.. وهذا نابع من نظام الخلقة التكوينية.

وأود أن أكرر ما ذكرته سلفاً من أنّنا لو أرسلنا طفلين إلى المدرسة، أحدهما يستحق درجة الامتياز، والثاني درجة الرسوب، وأعطينا للأول أقل مما يستحقه، وللثاني أكثر فقد أجحفنا بحقيّهما.

ولو سألنا أولئك الذين يتشدقون بالمساواة والمشاركة في كل شيء بين الناس، لماذا أصبح زيد من الناس رئيساً للوزراء من بين ملايين الناس؟ لأجابوا: لكفاءته، فلعله كان في البداية عاملاً عادياً، بعد ذلك أصبح عضواً في نقابة العمّال، وقام بأعمال كبيرة أهّلته أن يكون ممثّلاً في اللجان والوفود.. وهكذا إلى أن أصبح رئيساً للوزراء بفضل قدراته الذاتية ونشاطاته المكثّفة وما هو عليه من كفاءة.. فهذه هي العدالة التي تتحقق بفضل الكفاءات الموجودة.. ولو ساوينا بين الكفوء وغير الكفوء فقد ظلمناهما وغمطنا العدالة مفهومها.

يقول الشاعر: «إنّ الذي خلق الأقاليم السبعة أعطى لكل ذي حقٍّ حقّه».

ويقول الشاعر سعدي: عندما تتفجر الثورة في بلاد الشام مثلاً، يفرّ المتسلطون بالحديد والنار منها، وتنقلب المقاييس والمعايير فيأتي ابن

القرية الكفوء ليصبح وزيراً، ويذهب ابن الوزير غير الكفوء ليكون شحّاذاً مستجدياً في القرية.

إن معنى العدالة هو المساواة أمام القانون، أي أنّ القانون ينظر إلى الأفراد على السواء ولا يفرّق فيما بينهم، ويراعي مبدأ الاستحقاق، وبعبارة أخرى: على القانون أن يتعامل وفق مبدأ المساواة مع الأشخاص المتساوين من حيث الخلقة التكوينية، ويفرّق في تعامله مع غير المتساوين، وهذا هو المعنى الثاني للعدالة، أمّا المعنى الثالث فسيكون حديثنا ليوم غدٍ إن شاء الله.

مفهوم العدالة ورد النظرية القائلة بنسبيتها

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾(١).

ترتبط نسبيّة العدالة بموضوع الخاتميّة وخلود الدين وذلك لأنّ الدين ينادي بالعدالة كهدف من أهداف الأنبياء عليهم السلام وإذا كان للعدالة شكل معين في كل عصر، فأيّ قانون يمكن أن يكون أبدياً خالداً؟.

لا بدّ هنا أن نذكر معنى النسبية أولاً، ثم معنى العدالة، حتى يتبين لنا هل أنّ العدالة نسبيّة أو لا؟ علماً أننا ذكرنا سابقاً شيئاً من التعاريف المطروحة حول العدالة وقلنا: إنّ البعض عرّفها بأنّها مراعاة التوازن في المجتمع الإنساني، أي أنّ كل ما من شأنه مصلحة المجتمع، وباستطاعته حفظ المجتمع وتطويره يسمّى عدالة.

هذا كلام بعض الناس، ولهم أيضاً رأي خاصّ بالنسبة إلى الحقوق فيقولون: ليس للأشخاص حقوق أساساً، وإنما الحقّ للمجتمع وكفى، ولا معنى لمراعاة حقوق الأفراد لأنّ الفرد ليس له حق أصلاً بل الحق للمجتمع.

يقول أحد العلماء أنّ الحق للمجتمع والتكليف للأفراد، وما عليهم إلّا العمل بتكليفهم فهم مكلفون والمجتمع هو صاحب الحقّ والهيمنة، هذا قول أحد العلماء، والذي نرومه هو أن نرى هل أنّ هذا الرأي صحيح أو لا؟.

وردت في نهج البلاغة خطبة، يبدو أنّ الإمام عليه السلام خطبها في الأيام

---

(١) سورة الحديد: آية ٢٥.

الأولى من خلافته، وهي خطبة قيّمة عميقة وتتعلق بالحق والحقوق، وممّا جاء في هذه الخطبة قوله ﷺ: «الحقّ أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف»[١] ويقصد فيه أنّ الحق مجال واسع جدّاً لوصفه، ولكنه يضيق عند العمل به إلى الحدّ الذي يصبح فيه أضيق الأشياء، والشخص الذي كان يتكلم به ويصفه لا يثبت في مقام العمل به.

بعد ذلك يقول الإمام ﷺ: «لا يجري لأحدٍ إلّا جرى عليه ولا يجري على أحد إلّا جرى له» أي: إنّ لكلّ فرد حقّاً على الآخرين وللآخرين حقٌّ عليه، ولا أحد له حق على الآخرين ولم يكن لهم حقٌّ عليه كما لم يكن حقٌّ عليه ما لم يكن له حقٌّ عليهم أيضاً، فالحق متبادل وإذا كان من صالح أحد في وقت من الأوقات فهو ضدّه أيضاً.

هذا هو مفهوم الحق والتكليف وفيه ردٌّ على أصحاب الرأي القائل بأنّ المجتمع صاحب الحقّ على الأفراد، والأفراد مكلّفون أمام المجتمع، فيكون الحق على الأفراد (وهو نفسه التكليف) في حين ليس لهم حقٌّ على المجتمع، أمّا الإمام عليّ ﷺ فيرفض هذا الرأي وينادي بالحقّ للاثنين، ويقول: مثلما يكون الحق لأحد، يكون عليه أيضاً.. ويؤكّد على أنّ الله تعالى فقط يجري له الحق ولا يجري عليه، وذلك قوله ﷺ: «ولو كان أحد يجري له الحق ولا يجري عليه لكان هو الله سبحانه».

حقّاً لقد نطق حقّاً بقوله هذا، علماً أنّ السبب في جريان الحقّ لله لا عليه هو أنّ حقّه ـ تبارك اسمه ـ يختلف عن حقوق الآخرين من حيث أنّ حقّه غير مشوب بالنفعيّة والمصلحية في حين أنّ حقوق الآخرين مشوبة بالنفعيّة والمصلحيّة.

والمراد هنا أنّ الآخرين مكلّفون ومسؤولون أمام الله، وليس لأحد حقٌّ عليه، وعقولنا أقصر من أن تصدّق وجود حقّ لأحد على الله حتى خاتم الأنبياء ﷺ، فلا أحد في هذا العالم يدّعي أنّه غريمٌ لله ودائنه حتى لو قام بعبادة الثقلين، وهل هناك من يدّعي بذلك ويزعم به إلى الحدّ الذي فرضنا فيه

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢١٤.

إنّ الله لم يعطه حقّه الذي له؟ لا.. لا يمكن هذا، ولا وجود لشخص بهذه المواصفات، وقد ورد في مضمون بعض الأدعية المأثورة قول أحدهم ﷺ (إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك) وكل ما تمن به علينا هو جودك وكرمك، ونحن لا نريد غيرهما منك، ولو عاملتنا بعدلك يا رب، فإنّ العدل يعني مراعاة الاستحقاق وإعطاء كل ذي حقّ حقّه، وهذا يعني أننا سنحرم من كل شيء لأنّه لا حقّ لنا!.

ونؤكّد كلامنا أنّه لا حقّ لأحد على الله أبداً حتى لو أتى بعبادة الثقلين، وحتى لو كان في أعلى الدرجات من حيث خلوص النيّة.. وحتى لو كان من قيل بشأنه: «ضربة عليّ يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين»، أما بين الناس أنفسهم فلكلّ منهم حقّه على الآخر ولو قارنا فيما بينهم فإنّنا نجد أنّ البعض عنده أشياء لا توجد عند البعض الآخر، ولكن هم متساوون أمام الله، ولا أحد يمتلك شيئاً بذاته أبداً بل كل ما عنده من الله.

وأودّ أن أذكر مثالاً بسيطاً: لو أنّ أباً له ولدان اشترى لكلّ منهما حذاءً ومعطفاً، واعطى لكل منهما مبلغاً من المال، فإنّهما عندما يتقابلان يستطيعان وضع حدّ بينهما بقول كل منهما: هذا معطفي، وهذا حذائي.. ولكن هل يستطيعان وضع حدّ بينهما بقول كل منهما: هذا معطفي، وهذا حذائي.. ولكن هل يستطيعان وضع حدّ بينهما وبين أبيهما في تكرار نفس القول؟ لا، لأنّها مهزلة أن يقول الولد لأبيه مثلاً: هذا معطفي، وهذا معطفك أو هذا حذائي، وهذا حذاءك.. وذلك أنّ كل ما عند الولد هو من أبيه فالمالك الحقيقي هو الأب، فليس من حقّ الولد أن يقول لأبيه: هذا لي وهذا لك، ولكن من حقّه أن يتفاضل مع أخيه، وتكون لأحدهما أولوية على الآخر، وإذا ما ظهرت أفضليّة أحدهما فلا يعني هذا أنّ الذي له ليس لأبيه.

إنّ نسبة العبد إلى ربّه أقوى من نسبة الولد إلى أبيه بكثير، فكلّ ما عند العبد من قوّة بدنية وروحية، إضافة إلى أنّها عائدة له، فهي لله أيضاً لأنّ الله أفاض بها عليه، وتوفيقه في عمله من الله أيضاً.. ولو أراد أن يشكر الله على كلّ ما يقوم به من عمل فلا يستطيع، ولا يتسنى له ذلك لأنه من المستحيل أن يؤدّي حقيقة الشكر لرب العالمين.. ولكنه يستطيع شكر من أحسن إليه من

الناس لفظاً أو عملاً وأمّا شكر الله فلا يتسنى له لأنّ الشكر هذا بنفسه توفيق إلهي يحتاج إلى شكر آخر، ولو أراد أن يشكر على كلّ نعمة فإنّ الشكر أحد النعم فالإنسان يظل عاجزاً عن شكر الله، وأنّى له هذا الشكر؟ وهل تسنح له الفرصة أن يشكر الله على نعمه، فضلاً عن أنه إذا أدّى واجبه بالشكر ـ على سبيل الفرض ـ، فإن هذا يتطلب شكراً آخر، ويظلّ رغم كلّ ذلك مديناً لله؟.

يقول الشاعر المشهور سعدي: «شكراً لله ـ عزّ وجلّ ـ الذي توجب طاعته قربة، وشكره مزيد نعمة».

وقد ذكر هذا المعنى أحد الأئمّة المعصومين عليهم السلام حيث قال ما مضمونه: «لا يقدر عبد على شكر الله لأنه كلما أراد أن يشكره فإنّ شكره يوجب شكراً آخر» والإنسان العاجز عن أداء شكر نعمة الشكر، فكيف يشكر الله على نعمة التنفّس (كما يقول الشاعر سعدي).

يخاطب الإمام زين العابدين عليه السلام ربّه في دعاء أبي حمزة قائلاً: «أفبلساني هذا الكال أشكرك» وهو الذي كتبوا عنهُ أنّهُ (كان يصلّي عامّة الليل)، وكان يقرأ هذا الدعاء وقت السحر.. وهو آية في عذوبتهِ وبلاغتهِ وفصاحته، فيقول: «إلهي! أبهذا اللسان الأبكم الألكن أشكرك؟» ولذلك يقول الإمام عليّ عليه السلام ما مضمونه: لو كان لأحد حقٌّ على الآخرين وليس للآخرين حقٌّ عليه فهو الله ـ تبارك وتعالى ـ علماً أنّ هذا الحق ليس كحقّ الناس على بعضهم البعض، ويقول عليه السلام: «قد كان لي عليكم حقّاً بولاية أمركم ولكم عليّ مثل الذي لي عليكم» فهو كخليفة له حقّ على رعيته، ورعيّته لها حقٌّ عليه ولعلّه ذكر هذه العبارة في صدر كلام له لكي لا يتصوّر إذ أنّ الوالي أو الخليفة له حقّ على رعيته ورعيّته ليس لها أيّ حقّ عليه.

عندما يطالع الإنسان كتابات بعض الذين بحثوا في فلسفات الحقوق، فإنّه يرى أفكاراً متناقضة متضاربة لا طائل تحتها، ومن هذه الأفكار قولهم أنّ للسلطان أو الملك حقّاً على شعبه، ولكن ليس لشعبه حقٌّ عليه، وقد وجدت هذه الأفكار من يناصرها ويؤيدها بين فلاسفة أوروبا الجدد، وكانت هذه الأفكار رائجة في إيران القديمة.. فما أحوج البشرية إلى مفاهيم عليّ بن أبي طالب عليه السلام حين يرى بطلان هذه الأفكار، فالحقوق بين الحاكم

ورعيّته حقوق متبادلة.. وحق الحاكم على رعيته أن يعمل كل ما في وسعه من أجل صلاحهم وسعادتهم.

ووردت في كلام الإمام علي عليه السلام عبارة رائعة تدعم ما ذكرناه ومضمونها: «لا يستقيم أمر الحاكم إلّا باستقامة أمر الرعيّة، ولا يستقيم أمر الرعيّة إلّا باستقامة أمر الحاكم».

إذاً ما طرح من موضوع حول الفرد والمجتمع ووجود الحق من جهة، والتكليف من جهة أخرى، ومن كان له حق فليس عليه تكليف، ومن كان عليه تكليف فليس له حق، غير صحيح، بل أنّ الحق والتكليف متلازمان وأينما وُجد معه التكليف جنباً إلى جنب؟.

لقد وعدتكم هذه الليلة أن أتحدث عن رأي الإسلام بالنسبة إلى حقوق الفرد والمجتمع.. فماذا يقول الإسلام؟ هل الحق للفرد أو للمجتمع أو للاثنين معاً؟.

يرى الإسلام أنّ الحقّ للاثنين معاً، فلننظر كيف يكون هذا؟.

لقد ذكرت البارحة أن أنصار النظرية الفردية يرون أن الأصالة للفرد لا للمجتمع، أمّا أنصار النظرية الاجتماعية فيرون العكس، وكلاهما على خطأ لأنّ الأصالة للاثنين دون تفريق.

ذكرنا كلام القائلين بأصالة الفرد وفسّرناه ـ من خلال كلامهم ـ بانعدام وجود كيان اسمه «المجتمع»، وهذا يعني عدم وجود الأفراد أنفسهم!.

إنهم يقولون إنّ الوجود للأفراد الذين يتكلمون ويمشون ويأكلون، ولا وجود للمجتمع لأنّنا أطلقنا هذه الكلمة على مجموعة من الأفراد مجتمعة في مكان واحد، وإلّا لا وجود له في الحقيقة.. وبعبارة أخرى وجوده اعتباري لا أصيل، وهناك مسألة فقهية خلافية بين الفقهاء، وهي: هل الملكية للدولة أو للفرد؟ هل أنّ كلّ ما لدى الدولة ملك شرعي لها أو لا؟ هل للدّولة صلاحية التملك أو لا؟ ولو قامت الدولة بعمل مشروع فهل لها الحق أن تكون مالكة له شرعاً أو لا؟ ولو مارست الدول التجارة كالفرد، وزاولت أعمالاً عامّة (ويمكن أن تعمل الدولة في القطاع التجاري، وتقدّم بذلك خدمة لشعبها) فهل تصبح مالكة عن هذا الطريق أو لا؟.

ولو أخذنا الخدمات البريدية والتلغرافية مثالاً على ذلك، فإنا نشاهد أن لو كانت عند أحدنا رسالة فإنّه يقدّم للدولة ريالين لقاء قيامها بإيصالها إلى المقصد المعين، ولو لم تقم الدولة بذلك فلا بدَّ أن تتولى مؤسّسة أهلية غير حكومية هذه المهمّة، وتعلن مثلاً عن استعدادها لإنجاز المهمّة لقاء أربع ريالات يقدّمها أصحاب العلاقة لها، فمن المسلّم به أنّ هذه المعاملة شرعية ولا إشكال فيها.. والآن تأتي الدولة مثلاً وتعلن عن استعدادها لإنجاز نفس المهمّة، فهل أنّ عملها صحيح أو لا؟.

هناك اختلاف بين العلماء بشأن هذه المسألة ولكن أكثرهم يقر بجواز ملكية الدولة، ويرون صلاحيتها في التملك، ولو كان للدولة مال حلال حيث تعمل كالفرد وتجمعه عن هذا الطريق فإنه مالها ولا يجوز التصرف به، أمّا إذا جمعته عن طريق غير مشروع فهو غير مشروع أيضاً.

وفي شأن المعاملات أفتى بعض العلماء بصحّة المعاملة فيما إذا عامل الشخص بشكل كلي مجمل حتى لو كان المال يدفعه في المعاملة حراماً.. وللمرء أن يسأل هنا: كيف يكون هذا؟.

والجواب هو: إذا كان عند الشخص مالٌ حرام ولكن لا يذكره عند المعاملة، فلو أراد أن يشتري بيتاً مثلاً وقال لبائعه: اشتري منك هذا البيت بهذا المال الذي عندي، وماله حرام طبعاً، فالمعاملة باطلة.. أمّا إذا قال له: اشتري منك هذا البيت بعشرين ألف توماناً على أن أدفعها لك غداً، ولم يعيّن من أيّ مال هي، وجاءه في اليوم الثاني ودفع به نفس المال الحرام، فالمعاملة صحيحة لكن لا تبرأ ذمّته، أي: ذمّة المشتري، أمّا إذا دفع له مالاً حلالاً فلا إشكال عليه.. وفي حالة دفعه للمال الحرام يصبح مالكاً للبيت لكن ذمّته معلّقة.

هذا ما أفتى به أغلب العلماء إلّا المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري كما سمعت ولو ألحقنا بهذه الفتوى فتوى أخرى بأن تكون المعاملة كلية ويكون الدفع من المال الحرام عند المعاملة، فالمعاملة صحيحة وهذا ما ينطبق على الحكومة، فلو أرادت الحكومة شراء قاطرات، أو عربات تلك القاطرات، أو قصبان السكك الحديدية من أحد الباعة، وقامت بدفع ثمن تلك الوسائل

فمعاملتها صحيحة حتى لو كان المال الذي تدفعه حراماً، وتصبح بذلك مالكة شرعية لتلك الوسائل.. ولو أراد شخص أن يتعامل معها فيتعامل معها كمالكة شرعية، وعندها تكون السرقة أو الغش (مهما كان نوعه) خلافاً للشرع، ويكون الإنسان مديناً لها فيما إذا تعامل معها حول بضاعة من البضائع وأخذ منها خمسة عشر كيلو بضاعة إضافية دون علمها ولو أعلنت الحكومة عن مجانيّة النقل للأطفال دون الثانية عشرة سنة، وادّعى شخص أنّ عمر ولده إحدى عشرة سنة، في حين عمره الحقيقي اثنتا عشرة سنة، فهو لم يرتكب الحرام بكذبه فقط، بل ويبقى مديناً لها.

فمسألة ملكية الدولة مسألة فقهية لها علاقة قريبة جداً بموضوعنا ذي البعد الفلسفي والاجتماعي، وبناءً على نظرية أصالة الفرد يكون وجود المجتمع وجوداً اعتبارياً، وبما أنه اعتباري فليس له وجود أساساً، كما ولا ملكية له، ولكن الحق لأولئك القائلين بأصالة المجتمع وصلاحيته للتملك بالطرق المشروعة.. ونكتفي بهذا المقدار من الحديث عن ملكية الدولة أو عدمها لأنه ليس محل بحثنا حتى نفصّل فيه، وإنما كانت مسألة عابرة تم طرحها، أما الآن فعلينا أن نرى لماذا يكون للمجتمع وجوده؟.

إنّ النظرية القائلة إنّ المجتمع مجموعة أفراد نظرية خاطئة وذلك لأنه أكثر من أن يكون كذلك، وفي هذا الصدد عليّ أنّ أبيّن موضوعاً معيّناً له علاقة ببحثنا هذا.

لعلكم درستم في المرحلة الثانوية ما هو الفرق بين المزيج والمركّب، فالمزيج هو وجود أشياء قد امتزج بعضها في البعض الآخر وليس أكثر من الامتزاج هذا، أيّ: دون أن يذوب بعضها في البعض الآخر كما لو مزجنا بين الحمص واللوبياء، حيث يبقى كلٌّ منهما على حاله، وكذلك بالنسبة إلى الهواء فهو مزيج من الأوكسجين والنتروجين.

أما المركّب فيعني وجود أشياء ممتزجة في بعضها ومتجانسة بحيث ينتج تجانسهما شيئاً ثالثاً، مثل الماء حيث هو مركب من الأوكسجين والهيدروجين وكلاهما من الغازات المعروفة، وإذا ما تجاوروا وامتزجا انتجا ذلك السائل

الذي له خاصيّة تختلف عن خاصيّة كل من الغازين، والمركبات في هذا العالم كثيرة، وما علم الكيمياء إلّا علم المركّبات.

هذا هو الفرق بين المزيج والمركّب، والآن لننظر ماذا يشبه أفراد النوع الإنساني الذين يعيشون مع بعضهم الآخر، هل يشبهون المزيج أو المركّب؟.

يبدو أنّهم للمركّب أقرب منهم للمزيج، وذلك أننا لو وضعنا مائة ألف صخرة متجاورةً مع بعضها البعض لمدة مائة ألف سنة فلا تؤثّر صخرةٌ في أخرى، ولو زرعنا مائة ألف شجرة متقاربة متجاورة، فكل واحد منها تعيش وحدها وتنشغل بنفسها، ويصبح شغلها الشاغل الماء والأرض والنور والحرارة ولا يهمّها غيرها، أمّا أفراد النوع الإنساني فإنهم يكسبون شخصيتهم من بعضهم البعض، وكلّ واحد منّا يحصل على شخصيَّة من مجتمعه، وكذلك المجتمع فإنّ شخصيّته من أفراده.. ولا ننكر القول أن لكل منا مشاعره وآراءه الخاصّة به، وله عقله وإرادته التي بها ينتخب ما يراه صالحاً له، وليس هناك من إجبار، لكن يظل ما عندنا من المجتمع، فالصدق ـ على سبيل المثال ـ صفة محمودة يتصف بها بعض الناس، ولو فكّرنا بها مليّاً وأمعنّا النّظر فيها بدقّة نجدها من معطيات المجتمع.. وكذلك الإيمان والاعتقاد بالإسلام فهي من معطياته أيضاً، فلا البر ولا الجو منحا هذا التوجه للأفراد بل المجتمع.. فالمجتمع الذي كسب الأشخاص هذه الصفات منه ليس مزيجاً كما أنه لا يملك صفات المركب في تركيزه كالماء مثلاً بل هو شبه المركب، والتأثير بين المجتمع والفرد تأثير متبادل، وما المجتمع ـ بمجموعه ـ إلّا وحدة واحدة لها كيانَها وروحها وعمرها.

وهذا الموضوع رائع عجيب التفت إليه العلّامة الطباطبائي واستنبطه من القرآن الكريم بأفضل ما يكون حيث يذكر أنّ القرآن أقرّ للمجتمع شخصيته، وحدّد له عمره.. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[١] وكذلك فهو يرى أن المجتمع يمرّ بحالات متفاوتة من الصحّة والمرض، والسعادة والشقاء، ويعتقد أنّ للمجتمع مساهمة في تحمل أعباء المسؤولية،

---

(١) سورة الأعراف: آية ٣٤.

وقد يخطر على بال البعض هذا السؤال وهو: لماذا تُعذّب الأقليّة الصالحة بذنب المجتمع الطالح الذي تعيش فيه؟ والجواب هو أنّ مثل أفراد المجتمع كمثل أعضاء الجسم الواحد فإذا ما أصيب أحد الأعضاء بالسرطان، فليس لبقيّة الأعضاء الاعتراض على تلفها وموتها.

ولذلك نجد الترابط العميق بين أفراد المجتمع وإذا ما سعد المجتمع يسعد الفرد، وإذا ما شقى يشقى ولا انفصال ولا فجوة تحدث إلّا في ذلك العالم أمّا في هذا العالم فالاتصال مستمر بين أفراد المجتمع، وكلهم شركاء في السرّاء والضرّاء، ولا امتياز إلّا في ذلك العالم حيث يقول جلّ من قائل: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾(١) فلا امتياز في هذا العالم.

والقوانين العلمية في عالم اليوم تؤكد هذه الحقيقة وهي أنّها إذا فسدت شريحة من الشرائح الاجتماعية فإنّ هذا الفساد يسري إلى بقيّة الشرائح، ويعمّ البلاء كافة أفراد المجتمع حيث يجرف معه الصحيح والسقيم والغثّ والسمين، ويحترق الأخضر واليابس، لكنه يعتبر عذاباً إلهياً للمستحقين وربما له تتمّة في الآخرة، ويعتبر مصيبة وبلاءً لغير المستحقين لكنهم يؤجرون عليه في الآخرة.. على أي حال ليس في هذه الدنيا تمييز وتفريق وانفصال بين أفراد المجتمع.

وبما أنّ للمجتمع وجوداً وتركيباً ووحدةً ومسيراً وخطّاً وتكاملاً وعمراً وحياةً وموتاً، ولا يمكن أن لا تكون له هذه الأشياء، إذاً له حقوق.. وإذا ما سلّمنا بهذه الحقيقة فإنّ خطأ القائلين بأصالة الفرد واعتبارية المجتمع يتّضح أكثر فأكثر.

جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾(٢) وهذا يعني أنّ للنبيّ ﷺ ولاية على المؤمنين أكثر من المؤمنين أنفسهم، وإذا ما كان المؤمن مالكاً لنفسه وثروته وحرمته، فإنّ ملكية النبيّ ﷺ لها أقوى من حيث أنّ الإنسان ـ في حقيقة الأمر ـ ليس مالكاً لتلك الأشياء، وليس له حق التصرف بها وحده كما أنه غير مالك لحقيقته، وورد في الحديث ما يدعم قولنا

(١) سورة يس: آية ٥٩.
(٢) سورة الأحزاب: آية ٦.

هذا حيث جاء ما مضمونه: (إنّ عرض المؤمن ليس في تصرفه) ولكن النبيّ ﷺ مالك لنفس المؤمنين وإذا ما رأى مصلحة في أمر من الأمور فإنه يضحّي بتلك النفس ولعلّ سائلاً يسأل: ما معنى هذه الولاية؟ ولم منح الله تعالى هذه الولاية للنبيّ ﷺ؟ وهل منحها له لتصبّ في مصلحته؟.

والجواب هو: إنّ الله ـ تعالى ـ منح الولاية لنبيّه الكريم ﷺ باعتباره وليّ أمر المسلمين ورئيس جماعتهم والممثّل المطلق الكامل لمصالحهم، ولهذا السبب منح الولاية حتّى إذا ما رأى مصلحة اجتماعية مهمّة في أمر معيّن، فإنّه يضحّي بالفرد في سبيل تلك المصلحة، ولم يذكر أحد قط أنّ ولاية النبيّ ﷺ كانت تصبّ في منفعته الشخصيّة لأنّ النبيّ ﷺ من وجهته الشخصيّة لم يكن محتاجاً لأحد من الناس حتى يضحّي به من أجل مصلحته الشخصية، ولم يقل بهذا أحد.. ولكن حقّ الولاية هذا، هل يخصّ النبيّ ﷺ وحده أو ينتقل إلى غيره؟ والجواب هو: لا، لا يخصّه وحده بل ينتقل إلى الإمام من بعده، ويكون له ما للنبيّ من ولاية بكلّ مواصفاتها باعتباره وليّاً لأمر المسلمين وراعياً لمصالحهم الاجتماعيّة، ولا يقتصر حقّ الولاية عليهما فقط، بل ينتقل إلى صاحب الحكومة الشرعية المأذون من الله ـ تعالى ـ نيابة عن النبيّ والإمام، (عليهما الصلاة والسلام).

وإن دلّت هذه الحقائق على شيء فإنّما تدلّ على العناية الفائقة التي يوليها الإسلام للمجتمع، واعتقاده بأصالته وحياته، والواقع أنّ للمجتمع وحدة، وليس هو أمراً اعتباريّاً مطلقاً أبداً.

قد تطفو على السطح مسائل أحياناً يصعب علاجها من وجهة نظر الفلسفات الأخرى، ومن هذه المسائل مثلاً: هل هناك تكليف ومسؤولية على جيل من الأجيال بالنسبة إلى الجيل القادم أو لا؟ وهل علينا مسؤولية ـ كجيل معاصر ـ تجاه الجيل القادم أو لا؟ فلو قلنا: نعم، علينا مسؤولية، فهذا يعني أنّ الأجيال القادمة لها حقٌّ علينا، وليس لنا إلّا إيفاء هذا الحق، ولو قلنا: لا، ليس لهم أيّ حق، فما هو موقع التصريحات التي تدلي بها كافّة شعوب العالم من أنّها مسؤولة عن الأجيال القادمة؟ وما هو مغزى هذه التصريحات؟ وماذا تعني المسؤولية تجاه الأجيال القادمة؟ وأنا أسأل أولئك الذين يبرّرون الحقوق

خارج المدرسة الإلهية عن معنى كلامهم حول مسؤوليتهم تجاه الأجيال القادمة، هل هو صحيح؟ وماذا يعني حقّ الأجيال القادمة علينا؟ من أين جاءها هذا الحق وهي لم تولد بعد؟ ما هو مصدر هذا الكلام؟ وما أساسه؟ علماً أنّ الكلّ يقرّون بهذه الحقيقة، ويرون الاضطلاع بهذه المسؤولية من لدن الجيل الحاضر تجاه الجيل القادم مهمّةٌ لا بدّ منها.

ولا يخفى فإنّ هناك من لا يقرّ بهذه الحقيقة ولا يؤمن بهذه المسؤولية، ويتنكّر لها من أمثال الشاعر المعروف أبي العلاء المعرّي الذي يتساءل عن جدوى وجود الجيل القادم ولماذا نعمل على إيجاده؟! ويرى أننا نرتكب ذنباً عندما نعمل على إيجاد الجيل القادم! بل يرى الحياة عبثاً وشراً، ويعتقد بإجرام كل من يهيىء الأرضيّة لمجيء الجيل القادم، ولذلك لم يتزوج طيلة حياته، وأوصى أن يكتب على قبره هذا البيت:

هذا جناه أبي عليَّ وما جنيتُ على أحد

والشاعر عمر الخيّام له نفس اتّجاه الشاعر المعرّي: وهذا اتجاه معاكس تماماً لمن يرى نفسه مسؤولاً عن الجيل القادم، ولا مجال للحديث في ظل هذا الاتجاه لا سيما وأنه يرى إنجاب الأطفال جريمة، ومن الخطأ أن يطرح مفهوم المسؤولية تجاه الجيل القادم في أجوائه لأنه ينادي بالعمل على عدم مجيء الجيل القادم فضلاً عن المسؤولية تجاهه.. ولكن من ينادي بالمسؤولية تجاه الجيل القادم وحقّه على الجيل الحاضر، عليه أن يوضّح هذا الحق والمسؤولية ويبيّنها بكلّ جلاء.

تنطق الحقوق من رؤية تعتقد أنّ لهذا العالم خالقاً هو الله تعالى، وأنّ لمسيرة الحياة هدفاً وغاية.. ولو كان العالم عالم الصدفة لكان كل ما قيل عبثاً واعتباطيّاً، لأنّ القائلين بالصدفة يناقضون أنفسهم حيث تراهم مرةً يقولون: إنّ هذا العالم وجد صدفة، وليس هناك من هدف أو علّة غائية وراء وجوده، وأخرى يقولون بأنهم مسؤولون عن الجيل القادم، في حين أنّ المسؤولية عن الجيل القادم تستلزم وجود نظام حكيم يسود هذا العالم، وأنّ له هدفاً معيناً.. وإذا آمنا أنّ له هدفاً معيّناً اقتضاه الإبداع الربّاني فهذا يعني أنّنا مسؤولون أمام المبدع العظيم، وأمام هذا الوجود..

لقد أودع فينا نظام الخلقة الجهاز التناسلي والغريزة الجنسية إعداداً لمجيء الجيل القادم، وفي ضوء هذا يكون له حقٌّ علينا، ولو لم تكن هذه الحقيقة، فما معنى حق الجيل القادم علينا؟.

ولو تركنا الجيل القادم جانباً، وأخذنا الجيل الحاضر بنظر الاعتبار، وكمثال نأخذ الأب وولده الصغير بنظر الاعتبار، فهل للولد هذا حقٌّ على أبيه أو لا؟

وهل هناك من يقول: لا حقّ له على أمه وأبيه؟ لا، فإنّ له حقاً يقرُّ به كل أحد.. ولما كان الأب قد أنجب هذا الولد فعليه تربيته ورعايته.. ويكون له بذلك حقٌّ عليه.

ويثار هنا سؤال هو: من أين جاء هذا الحقّ؟ والجواب هو أنّ المشيئة الربّانية قد أودعته في النظام التكويني، واقتضت التواصل والترابط بين أفراد النوع الإنساني.. وكأنّ الله تعالى يقول: لأجل هذا أودعت عاطفة الأبوّة والأمومة بين الناس، وجعلت للولد حقّاً على أبيه.. وهو كذلك حيث أن نظام الخلقة هو الذي أودع تلك الأشياء، وبهذا يكون للمجتمع حقٌّ على العموم.

أمّا الفرضية الأخرى التي تقول: إنّ الوجود للمجتمع لا للفرد، فإني أعتقد بعدم الحاجة إلى ردّها لتفاهتها وعدم جدوى البحث فيها.. ولا أدري ما معنى أن لا يكون للفرد وجود، أنه ليس أكثر من أن نقول: إنّ الوجود للمجتمع، والمجتمع يتركب من الأفراد.. فهل يمكن القول عندها أن لا وجود للفرد، وأنّ وجوده أمر اعتباري؟ ولو كان وجوده اعتبارياً فمن أين جاءت التركيبة الاجتماعية وكيف تكونت؟.

إلى هنا يمكنني أن أكتفي بهذا المقدار ممّا أردت طرحه في هذه الليالي من موضوع علمي.

أما بالنسبة إلى العدالة فأقول: لو كانت تعني التوازن، فهي لا تخرج عن نطاق تعريفها القائل: إنها إعطاء كل ذي حقّ حقّه، وذلك أنّ المجتمع لا يتوازن إذا كانت حقوق أفراده مسحوقة، فالتوازن الاجتماعي يعني مراعاة حقوق جميع أفراد المجتمع، وحقّ المجتمع نفسه، ولا يتحقق التوازن

الاجتماعي أبداً في ظل الفرضية التي ترى انعدام الحقوق الفردية تماماً، لكن لا ننكر القول أنّه قد يطرأ على نظام التوازن طارىء حيث تصل الحالة بأن يضحّي الفرد بحقّه من أجل مصلحة المجتمع، ولا يتحقق هذا إلّا إذا كان هناك هدف في النظام الكوني يؤمّن من خلاله حق ذلك الفرد في مكان آخر.

كيف يتم هذا؟:

عندما يكلف الشخص بالجهاد والخدمة العسكرية والتضحية بروحه، ويقوم بذلك، فإنه يجعل حقّه فداءً للمجتمع.. وهنا لا بدّ من قاعدة يرتكز إليها في عمله هذا، فما هي هذه القاعدة؟ وهل لهذا الشخص حقٌّ على روحه، أو لا؟ وإذا كان له حقٌّ فلماذا يضحّي بنفسه فداءً للمجتمع، في حين لا يستفيد منه شيئاً بعد وفاته؟ ويأتي الجواب هنا من أنّ الدنيا والآخرة والموت والحياة وجودات متصّلة مع بعضها البعض، وإذا ما ضحّى الإنسان بنفسه، فلا يعني طمس حقّه تماماً بل يعني أنّه سيعوّض عن حقه هذا حقّاً آخر في عالم الآخرة، ولو لم يكن الارتباط بين الدنيا والآخرة محرزاً، وهدرت بعض الحقوق في عالم الدنيا دون تأمينها في عالم آخر فهذا يعني أن الجهاد والتكليف بالتضحية والخدمة العسكرية لا أساس لها ولا قاعدة، وهذا ظلم، وظلم مطلق لا علاج له.

ظهر من كل هذا إذاً أنّ أساس العدالة هو الحقوق الواقعية الموجودة، ولا تعني العدالة المساواة أو التوازن غير القائم على الحقوق، بل تعني أنها ذلك المفهوم المرتكز على الحقوق الواقعية والفطرية، وأنّ للفرد حقاً، وللمجتمع حقّاً.. وتتحقق هذه العدالة عندما يُعطى كلٌّ شخص حقّه، فهي تعني رعاية الحقوق، وأنّها واحدة لا تتغير في جميع الأزمنة والعصور، فهي مطلقة غير نسبيّة، ومن قال بنسبيّتها فهو على خطأ...

أكتفي بهذا المقدار وابتهل إلى الله تعالى أن يعرّفنا على حقائق ديننا المقدّس أكثر فأكثر.

دراسة للنظرية القائلة بنسبية الأخلاق

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾(١).

لقد تطرقنا في الليالي الماضية إلى موضوع العدالة، وكان ملخص ما قلناه عنها أنها مبتنية على أساس الحق والاستحقاق، وأنّ حقوق الإنسان ثابتة مطلقة مهما تعاقبت الأزمنة والعصور، ولذلك فالعدالة مفهوم مطلق غير نسبيّ.

أروم التحدث في هذه الليلة عن نسبية الأخلاق التي أشرت إليها سلفاً، وأكون بذلك قد أنهيت حديثي عن النسبية في العدالة والأخلاق، لقد ذكرتُ أن البعض يعتقدون بنسبية الأخلاق، وقلت أن المراد منها هو عدم وجود أخلاق جيّدة أو رديئة ثابتة في كل زمان ومكان، فقد يكون خلق ما جيّداً في مكان أو زمان معينين، ورديئاً في مكان أو زمان آخرين؛ فالأخلاق نسبيّة، وبما أنّها نسبيّة فلا يمكن أن يكون لها نظام ثابت في كل عصر ومصر، بل يكون متغيراً تبعاً لذينك العنصرين.

هذا ملخص ما يعتقده البعض حول نسبيّة الأخلاق، وما علينا إلّا دراسة هذا الموضوع ومناقشته ليتّضح لنا هل هو صحيح، أو لا؟.

إنّ النظرية القائلة بنسبيّة الأخلاق غير صحيحة. ونقول لمن يؤمن بهذه النظرية: ما معنى أن يستحسن المجتمع شيئاً أو يستقبحه ليكون هو المقياس في الحكم على نسبيّة الأخلاق؟ علماً أن أول من طرح موضوع الحسن والقبح العقليين هم المسلمون، وهو في مقابل الحسن والقبح غير العقليين، فماذا يعني؟.

---

(١) سورة النحل: آية ٩٠.

إن الحسن والقبح غير العقليين يعنيان وجود قبح وجمال ملموسين يمكن إدراكهما بالعين، مثل وجه الإنسان حيث يكون تشخيصه يسيراً فيقال: هذا وجه جميل، وهذا وجه قبيح. وكذلك عيونه، فيقال: هذه عيون نجلاء، هذه عيون عمشاء.. والمثل يسري إلى الحيوانات أيضاً، فيقال: الظبي حيوان جميل، والغراب حيوان قبيح، مثلاً. وهكذا فالحسن والقبح هذان ماديّان يمكن مشاهدتهما، وأصبح علم الجمال أحد العلوم المعروفة في العالم هذا اليوم.

أمّا الحسن والقبح العقليان فيعنيان وجود قبح وجمال غير ملموسين، ولا يمكن مشاهدتهما بالعين بل من وظيفة العقل إدراكهما، وتشخيص الأشياء القبيحة من الجميلة. فمثلاً قد يكون هناك غريب في منطقة ما ويمرض، فيأتيه شخص لا يعرفه أبداً، لكن بمجرّد أن يشعر أنّه غريب ومريض يأخذه إلى المستشفى فوراً ويعرضه على الطبيب، وإذا ما رأى الطبيب ضرورة رقوده في المستشفى تراه يذهب لعيادته بشكل منظّم.. وإذا خرج من المستشفى وأراد الرجوع إلى بلده أو مدينته وليس عنده مال يكفيه، يذهب ذلك الشخص ويشتري له بطاقة السفر كي يتسنى له العودة إلى وطنه.. فلو فرضنا أنّ الشخص الغريب من العراق، وأنّ الذي أحسن إليه من إحدى الدول الأفريقية، ولا يلوح في الأفق احتمال لقائهما ثانية، فهل أنّ العمل الذي قام به هذا الرجل حسن، أو لا؟ من الطبيعي أنّ الجميع يقرّون بحسنه، والحق هو عمل حسن جميل جليل، ولكن حسنه وجماله ليسا ممّا تقع عليه العين.. ولا يمكن لها أن تدركه كما لا يمكنها إدراك جمال الصوت، أمّا ضمير الإنسان فإنه يدرك جمال هذا العمل وعظمته، وكذلك عقله فإنه قادر على إدراك حسن هذا العمل وجماله.

هذا مثال حول إدراك العقل لحسن الشيء، ولكن لو حدث العكس كأن يحسن شخص إلى شخص آخر، وصدفة رآه ذات يوم في الشارع أي: رأى هذا الشخص من أحسن إليه، وبدل أن يأتيه فيسلّم عليه ويشكر جميله بأن يصحبه معه مثلاً إلى بيته ويضيّفه مع توفر كافة الإمكانيات لديه، نراه يخفي نفسه حتى لا يراه، فماذا نسمّي هذا العمل؟ إنّه لا شكّ عمل قبيح وضيع وصاحبه قبيح وضيع أيضاً، لكن من أدرك قبح هذا العمل ووضاعته؟ هل أدركته العين أو العقل، إنه العقل الذي منّ الله به على الإنسان.. وضميره الشاعر.

هذان هما اللذان يستقبحان أمثال هذا العمل. وهذا هو ما يسمّى بالحسن والقبح العقليين. وعلى هذا يجري البعض مقولتهم من أن الأخلاق المحمودة هي الأخلاق الجميلة عقلاً، والأخلاق المذمومة هي الأخلاق القبيحة عقلاً. وقد ذكر علماء الأخلاق في كتبهم الأخلاقية الأخلاق الحميدة في مقابل الأخلاق الذميمة، والفضائل في مقابل الرذائل، وقالوا إنّ الأخلاق الحميدة حميدة بالعقل، والذميمة ذميمة به أيضاً. وأنّ أساس الأخلاق هي قاعدة الحسن والقبح العقليين.

هذه مقدّمة أولى، أمّا المقدّمة الثانية فقد ذكروا أنّ الحسن والقبح العقليين يتفاوتان تبعاً لاختلاف الظروف والأعصار، فقد يستحسن الناس شيئاً في عصر معين ويستقبحونه في عصر آخر، وقد يكون الشيء نفسه حسناً في مكان وقبيحاً في مكان آخر.. إذاً قاعدة الحسن والقبح العقليين التي تشكّل الركيزة الأساسية لمفهوم الأخلاق غير ثابتة وغير مطلقة، وهي ليست واحدة في كل زمان ومكان. ولو أخذنا مسألة ذبح الحيوانات كمثال لاتّضح لنا هذا الأمر أكثر، فذبح البقر في الهند مستقبح جدّاً بل هو من أقبح الأعمال وأشنعها فكما أنّ قتل البشر مستقبح في أماكن أخرى كذلك قتل البقر في الهند. ولكن هذا العمل نفسه مستحسن في أماكن أخرى كالباكستان، وإيران، وأفغانستان، وتركيا، والعراق وأمثال هذه الدول حيث يذبحون البقر بكثرة ويأكلون لحمه، وكذلك يذبحون غير البقر من الحيوانات فهم لا يستقبحون هذا العمل في حين يستقبحه الهنود.

هذا مثال، ومثال آخر حول الحجاب والتبرج حيث تتفاوت تقاليد الشعوب بالنسبة إليهما، فالشعب الذي تربّت نساؤه على الحجاب منذ البداية يستقبح السفور والتبرج، ولو سوّلت لامرأة نفسها أن تكشف عن وجهها، فيقال عنها أنها قد ارتكبت عملاً قبيحاً شنيعاً.. والنساء أيضاً في هذا الشعب يستقبحن عملها. أمّا الشعب الذي لم يرَ الحجاب طيلة عمره، ولم يعرفه أيام حياته، وقد تربت نساؤه على الخلاعة والسفور منذ البداية، فإنه يستقبح الحجاب ويستغربه، ولو أرادت امرأة من نسائه أن تتحجب وتغطّي نفسها فإنّ عملها يُعدّ مستهجناً.. فالموقف بالنسبة إلى الحجاب يتفاوت من عصر لآخر،

ومن مكانٍ لثانٍ. . والذي نستكشفه من هذين المثالين هو عدم ثبات الحسن والقبح العقليين وعدم وجودهما على وتيرة واحدة في كل زمان ومكان، فهما متغيران نسبيّان خاضعان لعاملي الزمان والمكان.

وهناك أمثلة أخرى تذكر غير المثالين السالفين، كتعدد الزوجات مثلاً إذ لا يعدّ قبيحاً عند بعض الشعوب كالمسلمين، في حين تستقبحه شعوب أخرى ولا تستسيغه أبداً، فلا أساس ثابت إذاً للحسن والقبح العقليين. .

وفي ضوء ما تقدم من كلام، فالمقدّمة الأولى ـ باعتقاد البعض ـ تعني أنّ قاعدة الحسن والقبح هي الدعامة التي ترتكز عليها الأخلاق. والمقدّمة الثانية ترى أنّ الحسن والقبح مفهومان نسبيان. وكلتاهما غير صحيحتين ولا سيّما الأولى منهما. وما علينا إلّا أن نرى أوّلاً هل أنّ الحسن والقبح يشكّلان القاعدة للأخلاق أو لا؟ وإذا ما ظهرت لنا صحّة هذه المقولة نعرّج على مناقشتهما ودراستهما فيما إذا كانا نسبيّين أو لا؟.

إنّ النظريّة القائلة بارتكاز الأخلاق على الحسن والقبح نظرية خاطئة من حيث الأساس، وهي نظرية غير إسلامية ولا علاقة لها بالمفاهيم والأفكار الإسلامية علماً أنّها ذكرت كثيراً على لسان علماء الإسلام ولكن لم يكن لها وجود في الإسلام نفسه حيث أنّها من النظريات الدخيلة عليه إذ جاءت من اليونان ومن سقراط بالذات.

لقد كان سقراط يرى أنّ الحسن والقبح العقليين هما اللذان يشكّلان القاعدة للأخلاق. ويعبّرون عن مدرسته الأخلاقية بالمدرسة العقلية لأنها تعتقد بأن الأخلاق الحميدة هي التي يستحسنها العقل، والأخلاق الذميمة هي التي يستقبحها. فهو قد جعل العقل أساساً لمدرسته الأخلاقية، والذين ترجموا كتبه قبلوا أفكاره هذه، ولا يخفى فإنّ علماء الإسلام الذين كانوا يخوضون فيها أدركوا بأن الحسن والقبح ليسا على وتيرة واحدة بل متغيرين، ولكن الذي يهمنا هو أن نعرف لماذا نعتبر الحسن والقبح العقليين أساساً للأخلاق؟ لنعرّج بعد ذلك على الجواب.

كلّا، ليس الأمر بهذا الشكل بل كما ذكرت سابقاً بأن الأخلاق تعني تنظيم الغرائز والقوى الروحية المودعة في الإنسان، وهي كالطب الذي يعني

تنظيم القوى البدنية للإنسان. فلا الحسن والقبح العقليان أساساً للطب ولا هما أساس للأخلاق أيضاً.

ماذا يعني هذا؟:

لقد تطرقت إلى هذا الموضوع سلفاً وقلت إنّ في الإنسان من الناحية الروحية قوى وغرائز، ولكل واحدة منها وظيفتها الخاصّة بها، وما على الإنسان إلّا المحافظة على هذه الوظيفة ومراعاة حدّها الطبيعي، والانتباه إلى المقدار اللازم الذي تحتاجه كل واحدة من القوى والغرائز المودعة فيه، فلا يزيد ولا ينقص فيه، ويفعل ذلك كفعله في القوى البدنية. ولو لم يشبع الإنسان غرائزه الروحية أو أفرط وفرّط في بعضها، فإنّ الخلل سيكون حليف هذه الغرائز ويحدث الاضطراب والتشوش فيها.. وهذا سيؤدي بالنتيجة إلى ما يطلقون عليه «المرض الروحي»، فالإفراط أو التفريط في إشباع تلك القوى والغرائز سيتمخّض عنهما عواقب وخيمة غير طيّبة للإنسان. فلو شره على سبيل المثال في إشباع شهوة الطعام ودلّلها وأعطاها فوق ما تستحق، وكان دائم التفكير في بطنه، فستفسد أخلاقه وجميع وجوده ويشكّل ضرراً على المجتمع، وكذلك الأمر فيما لو فرّط وقصّر في إشباعها فسيبرز لون آخر من النتائج غير الطيّبة وهكذا.. فلا نقاش هنا فيما إذا كان هذا التوجه حسناً أو قبيحاً من وجهة نظر العقل، فيكون أساس الأخلاق ـ في ضوء هذا البحث ـ السلامة الروحية، وهي كالسلامة البدنية لا علاقة لها بالحسن والقبح، فلا بدّ للروح والنفس من سلامة وصحّة كسلامة وصحّة البدن الذي يحتاج إلى رياضة وتقوية. وبعبارة أخرى يستطيع الإنسان ممارسة أعمال تساهم في تربيته بدنياً وروحياً وفكرياً حتى يحافظ على سلامته من الناحيتين الروحية والجسمية. ولقد أحسن كاتب رواية «إميل»[1] عندما تطرّق إلى موضوع تربية الطفل وأشار إلى تربيته في المرحلة الأولى من حياته بأن تعرض عليه بعض الأعمال التي من شأنها تقوية روحه ونفسه.

قد يكون الفكر دقيقاً أحياناً، ويكون غير دقيق أحياناً أخرى.. فأنا وأنتَ مثلاً نتردّد على هذا المسجد «اتفاق» باستمرار، ولكن لو سألنا أحد عنه، وعن

---

(١) وهو الكاتب الفرنسي المعروف جان جاك روسو.

ارتفاعه وعرضه واللوحات المنصوبة فيه فقد لا نحسن الوصف. أمّا لو سئل أحد الفنّانين الأخصّائيين في الرسم أو غيره فسيجيب بأفضل ما يكون وذلك بحكم عمله ودقّته، ويقال عنه بأنّ عينه قد تعودت على الدقّة في الأشياء المرئيّة.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأشياء المسموعة، فالذي عنده معرفة بالآلات الموسيقية يستطيع تشخيص الصوت. وكذا في الأشياء الملموسة، فبمجرد أن يحس الطبيب بنبض المريض يستطيع تشخيص المرض. ولو رام أحد معرفة درجة الدقّة في حاسّة اللمس عند الإنسان فيمكنه التدقيق في المكفوفين ولا سيما الكُمهُ منهم، فسيجد أنّ هذه الحاسّة تقوم بأعمال أغلب الحواس والقوى الأخرى.

فالمطلوب هو ترويض كافّة القوى البدنية، وكذلك القوى الروحية وبالخصوص القوى الإنسانية العليا، كالإرادة والعقل والفكر، وتركيز الفكر.. فيجب تقويتها.. وهذه هي الأخلاق، وما دعامتها وركيزتها إلّا الإرادة القويّة للإنسان، تلك الإرادة التي تتغلب على شهوته، وتحكم سيطرتها على عاداته وطبائعه، ويكون وجودها عنده إلى الحدّ الذي لو صمّم فيه على عمل فإنّه يقوم به مهما كانت الحواجز والعقبات. فالمصلّي مثلاً عندما يجد الصلاة نافعة مفيدة، يستيقظ وقت السحر، ويصلّي، ويدعو، ويستغفر، ويستعين بالله وتصل لذّته بالصلاة حدّاً أنه يستيقظ فجأة فيما لو غلبه النوم، وذلك بسبب تحكيم إرادته، أمّا نفسه فلا تطاوعه وتلحّ عليه بالنوم والاستراحة، ولعلّها تغريه بالنعاس فيجد لذةً في نومه.. فإن كانت إرادته قوية فإنها تتغلب على نفسه، فينهض من فراشه ويصلّي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى شخص الذي يجد قلّة الأكل نافعة مفيدة له، فإنّه عندما يجلس على المائدة فإنه يتناول منها شيئاً، وقد يجد نفسه مشتهياً أن يأكل أكثر، فيقف حائراً بين عقله الذي يأمره بالكف والاقتناع بما أكله، ونفسه التي تأمره بالأكل أكثر حتى التخمة، وإذا ما حكّم إرادته فإنها ستحول بينه وبين الأكل. (ونحن ـ الإيرانيين ـ تعوّدنا على كثرة الأكل ومعدتنا واسعة حيث نأكل أكثر من حاجتنا).

وكذا بالنسبة إلى بعض العادات. فالمدخّن مثلاً يعلم أن السجائر تضرّه وفيها ضرر صحّي وأخلاقي وماديّ، فإذا صمّم على ترك التدخين وكان ذا إرادة

وقام بما صمّم عليه، فهذا يعني أنّ إرادته تغلبت على نفسه، وأمّا إذا لم يكن ذا إرادة فستسيطر عليه عادته وتتغلب على إرادته.

إنّ الأخلاق تعني أن يسيطر الإنسان على نفسه، وتتغلب إرادته على عاداته وطبائعه. ويقوّي من إرادته إلى الحدّ الذي يجعلها تتحكم في نفسه وتتغلب حتى على عاداته الجيّدة. ويكون الزمام بيدها.. وعندما أقول: تتغلب حتى على عاداته الحسنة الجيّدة فإنّي اقصد أنّه لو تعوّد على عادة جيّدة كالصلاة مثلاً فلا يتّخذها عادة، ولا يؤدّيها كعادة، لأنّ هذا التوجّه مذموم مرفوض، حيث يُفرغ الصلاة من محتواها ويفقدها هويتها وعنوانها. وربّ سائل يسأل: من أين نعرف أنّ صلاة الشخص الفلاني عادة مثلاً؟ والجواب نعرفه من خلال أعماله وممارساته فإن كانت مطابقة لما يريده الله تعالى وما تمليه الصلاة عليه فإنّها متحررة من قيد العادة، وإن كانت غير مطابقة بل ومتعارضة مع المفهوم الصحيح للصلاة فإنها مغلولة بغلّ العادة شاء الإنسان أم أبى.. فلو رابى هذا المصلي أو غشّ الناس في معاملاته، وصلّى الصلاة الواجبة مع نوافلها، أو واضب على زيارة عاشوراء، فإنّ ممارسته هذه لا تدلّ على عبادة واعية صحيحة، بل تدلّ على عادة ألفها ولا يقدر على تركها. وفي المأثور عن أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام «لا تنظروا إلى طول ركوع المرء وسجوده»[1] والمراد أن لا ننخدع بالركعة الطويلة أو السجدة الطويلة لأنّهما قد يكونان عن عادة لو تركها فإنه يستوحش لذلك، ولو أراد أحدنا أن يطمئن حول هذا الشخص فليختبره بالأمانة وقول الصدق، وهاتان الصفتان لا ترتبطان بالعادة أبداً كالصّلاة.

إذاً يجب أن تكون إرادة الإنسان وأخلاقه بدرجة من القوّة بحيث يتغلب الإنسان من خلالها على طبائعه وعاداته، ويصبح كل عمل من أعماله نابعاً عن إرادته. وينقل عن الفقهاء قولهم: إنّنا لو تعودّنا مدة على عمل مستحبّ من المستحبّات، فلنتركه فترة حتى ننساه ثم نعود إليه ونمارسه، وذلك لكي لا يكون عملنا لذلك المستحب عن عادة بل عن إرادة.

---

(١) أصول الكافي.

إنّ هدفي من وراء ما ذكرته من كلام هو أن أقول: عندما تكون الأخلاق اعطاء كل قوّة من قوى الإنسان حقّها، وقيام الإنسان بدوره تجاه كل قوّة وكل غريزة وصفة، وعندما تعني تربية الجوانب الإنسانية في وجود الإنسان ولا سيما عقله وإرادته، ورفد هذه الجوانب بالقوّة الكافية لكي تنضوي سائر القوى تحت سيطرتها.. نعم عندما يكون هذا وذاك هما المعنى المتوخى من الأخلاق، عندها لا يمكن القول: إنّ الأخلاق تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويكون لكل شخص لون معيّن منها، ولكل عصر من العصور نظامه الأخلاقي الخاصّ به.

إنّ من يرى نسبيّة الأخلاق فهو سقراطي التفكير.. وليست الأخلاق مفهوماً نسبياً وذلك لعدم ارتباطها مع قاعدة الحسن والقبح التي يُزعم أنّها أساسها ودعامتها، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الموضوع القائل بأنّ الحسن والقبح قابلان للتغيير، قد يكون صحيحاً، وقد لا يكون. وقد ناقش العلّامة الطباطبائي هذا الموضوع في بحث له ذكر فيه: أنّ المبادىء الأساسية للجمال والقبح العقليين ثابتة وفروعهما متغيرة فقط.

اعتذر إلى الأخوة الحضور حيث أنّي أتوقف عند هذا الحد لشعوري بالتعب والإرهاق وعدم استطاعتي مواصلة الموضوع مع دعائي للجميع بالخير والسعادة.

النسخ والخاتمية

قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1].

من المواضيع الأساسية جداً في رحاب متطلبات العصر، موضوع النسخ والخاتمية، وهنا نقطتان: الأولى: كيف يتمّ نسخ أحكام الله تعالى؟.

إنّ النسخ يعني تبديل حكم مكان حكم آخر، وهذا شائع بين من يضع القوانين من الناس حيث يكثر الناسخ والمنسوخ في هذه القوانين. ولا مانع في ذلك ما دام يحدث في الوسط البشري، لأنّ الإنسان قد يضع قانوناً في فترة معيّنة، ويظهر له خطأ ذلك القانون بعد تلك الفترة فيقوم بإصلاحه أو تبديله. لكن كيف يصدق هذا على قانون شرّعه الله تعالى؟ وكيف يتحقق النسخ في أمثال هذا القانون الإلهي؟ فلا يمكن أن يتصور الإنسان أنّ قانوناً إلهياً قد وضع على لسان الأنبياء، ويبدل أو يصلح بعد فترة لثبوت خطأه مثلاً لأنّه يتعارض مع علم الله وإحاطته بكل شيء، بل مع المفهوم الإلهيّ الربّاني الذي يستلزم العلم بكل شيء كان أم لم يكن أم سيكون، في حين أنّ طبيعة النسخ تعكس جهل المشرّع، والله منزّه عن ذلك، إذن لا بدّ أن نلتمس سبب النسخ في مجال آخر يتبين من خلاله أنّه لا يدلّ على الجهل أو القصور، وليس هو كذلك قطعاً، لكن من جهة أخرى نرى أنّ النسخ موجود في القوانين الإلهيّة من خلال تعدّد النبوّات حيث يأتي نبيّ من الأنبياء بشريعة لفترة معيّنة، وبعد مدّة يأتي نبيّ آخر فينسخ شريعة النبيّ الذي سبقه، وهذا ما نلاحظه في شريعة نوح التي نسخت

(١) سورة الأحزاب: آية ٤٠.

شريعة آدم، وشريعة إبراهيم التي نسخت شريعة نوح، وكذا شريعة موسى التي نسخت شريعة إبراهيم، وشريعة عيسى التي نسخت شريعة موسى، علماً أنّه ليس لقوانين عيسى عليه السلام شريعة تقريباً، لكن لا نقاش في أنّها ناسخة إجمالاً. ثم بعد ذلك جاء الإسلام فنسخ جميع الشرائع التي سبقته. فالنسخ ـ إذن ـ موجود في القانون الإلهيّ لكنّه ليس من جنس النسخ الحاصل في القوانين البشريّة كما أنّ سببه غير السبب الموجود فيها، وهو النقص أو الخطأ في القانون نفسه، فالنسخ يصدق على العلوم البشرية الناقصة ولا يصدق على العلم الإلهيّ، فما هو سبب النسخ ـ إذن ـ في القوانين الإلهيّة؟ وكيف يتحقّق؟ وما هي مبرّراته؟ من الأشياء المهمّة التي يجب أن نلتفت إليها حسب رؤية متطلبات العصر هي أنّ الشرائع التي سبقت الإسلام كانت محدودة لعصر معيّن منذ بدايتها، ولم يكتب الله لها الخلود والأبدية والدوام، فكلّ شريعة كانت تنسخ ما قبلها، وذلك لأنّها كانت مناسبة لعصرها فقط. وربّ سائل يسأل: أنّه لماذا لم يشرّع الله شريعة واحدة خالدة تبقى ما دامت الحياة باقية؟ والجواب هو: لم يفعل الله ذلك مراعاة للظروف الزمنية لأنّ لكلّ عصر متطلبّاته الخاصّة به، فشريعة نوح، أو شريعة إبراهيم عليه السلام كانتا مناسبتين لعصريهما فقط، أما العصور الآتية فتتطلب شرائع أخرى تبعاً لظروفها وأوضاعها.

ويثار هنا سؤال وإشكال مهمّ حول هذا الموضوع وهو: أنّه إذا كانت الشرائع تنسخ تبعاً للتبدّلات الحاصلة في كلّ عصر فلا ينبغي أن تكون هناك شريعة يطلق عليها: «الشريعة الخاتمة» بل يجب أن تستمر النبوّات، ويتعاقب الأنبياء جيلاً بعد جيل، وينسخ اللاحق شريعة السّابق، وذلك لأنّ عجلة الزمن لا تتوقّف عند حدّ لا سيّما وأنّ علّة النسخ ـ على رأي ـ لا ترتبط بنقص الشريعة اللاحقة أو عدم استيعابها لمتطلبات المرحلة وتطوراتها، بل ترتبط بعنصر الزمن، والزمن لا يتوقف عند نقطة من النقاط. وفي ضوء هذه القاعدة تكون شريعة كلّ نبيّ محدودة لعصرها فقط، وإذا ما انقضى ذلك العصر فلا بدّ من نبيّ جديد وشريعة جديدة.

هذا ملخّص السؤال المثار والإشكال الموجّه ضدّ علاقة النبوّة الصميمية بعنصر الزمن، ويثيره كثيرون منهم: البهائيون الّذين يركّزون عليه باستمرار، لا،

لكي يكون دليلاً يدعم توجّهاتهم المنحرفة، بل ليكون هزّة تضعضع من مفهوم الخاتمية في الشريعة الإسلامية تحقيقاً لمآرب تتلاءم وتعليماتهم..

والآن نريد أن نتعرّف على الكيفيّة التي يتسنّى للشريعة من خلالها أن تقف عند حدّ لا تتجاوزه، ولا تسمح لشريعة أخرى بالمجيء ونسخ تعاليمها، وبعبارة أخرى: كيف تكون الشرعية شريعة خاتمة؟ وهذا ما يتعلّق بالإسلام لأنّه الشريعة الخاتمة فقط.

إنّ مفهوم الخاتمية في الإسلام من ضروريّات الدّين، ولو أنكرها أحد فإنّه يصبح منكراً للإسلام نفسه، لأنّ النبيّ ﷺ كان يعرف بالنبيّ الخاتم منذ الأيّام الأولى لبعثته، وأوّل من آمن به، لم يؤمن به كنبيّ فقط بل آمن به كنبيّ خاتم. وهذا ما أجمع عليه المسلمون منذ الصدر الأول حيث كانوا يعرفونه بهذا العنوان. وقد تواتر عنه ﷺ قوله: «لا نبيّ بعدي» عندما خاطب عليّاً عليه السلام - في غزوة تبوك وقد خلّفه على المدينة بعد أن أعرب عن شوقه للجهاد في ركاب الرسول الأعظم ﷺ، وهو رجل الحرب والجهاد، فقال له: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي» وهذا حديث متّفق عليه بين المسلمين، وقد نقله الخاصّة والعامّة علماً أنّ النبيّ ﷺ لم يكن محتاجاً حقيقة الأمر إلى قائد عسكري باسل كأمير المؤمنين عليه السلام وإلّا لما استغنى عنه وهو بطل الحروب والغزوات جميعها، وذلك لأنّ تبوك كانت مناورة عسكرية على حدود الجزيرة العربية لترويع الروم وتخويفهم، فلم تكن هناك ضرورة لالتحاق الإمام بها، وهذا هو الذي دعا النبيّ الأكرم ﷺ أن يقرع الإسماع بها ليتناقلها أرباب الحديث والتاريخ والسيرة، ويسجّلوها فضيلة من فضائل الإمام، ومنقبة من مناقبه التي جلّت عن الإحصاء والتعداد. وقد خصّص المرحوم العلّامة مير حامد حسين الهنديّ المتوفى سنة ١٣٠٦هـ جزءاً من كتابه «عبقات الأنوار» للروايات المتعدّدة التي ذكرها أبناء العامّة حول هذا الحديث.

على أيّ حال فإنّ الخاتمية من ضروريّات الدين الإسلامي.. وأودّ أن أذكر هنا بأنّ اليهود ينكرون النسخ، ولا يرون إمكانية نسخ أيّة شريعة.. وادّعاؤهم هذا غير صحيح لأنّه لو لم يكن نسخ الشريعة ممكناً، فما بال شريعة موسى عليه السلام التي نسخت ما قبلها من الشرائع وهم يؤمنون بها؟ وبناءً

على قولهم فلا حاجة حتى إلى شريعة موسى نفسه، ويجب أن تكون فقط تلك الشريعة التي نزلت في بداية عمر الدنيا، وتبقى هي نفسها حتى الأبد. وهذا غير ممكن طبعاً.

يجب علينا هنا أن نناقش موضوع الخاتمية من جوانبه المختلفة قبل كل شيء، إنّ الحاجة إلى نبيّ جديد ليست من أجل التشريع فقط لأنّ النبيّ ـ بالدرجة الأولى ـ يأتي معه بمعارف إلهيّة، وينقل حقائق عن عالم الغيب مثل: معرفة الله، صفاته الألوهيّة، معرفة المعاد، وكلّ ما يرتبط بسير الإنسان نحو الآخرة، فإضافة إلى القوانين والمقرّرات والأحكام التي يأتي بها النبيّ هناك المعارف التي ينقلها إلى الناس، ولو أخذنا بنظر الاعتبار قضيّة الخاتمية من وحي تلك المعارف المنقولة إلى الناس فستكون كالآتي:

لكل نبيّ من الأنبياء قابلية محدودة، ومنزلة خاصّة به، ويطرح المعارف الإلهيّة على الناس متناسبة مع درجة سيره وسلوكه أو مع مقدار عروجه في عالم الملكوت. وبعبارة أخرى: يبيّن كل نبيّ من الأنبياء ذلك المقدار من المعارف الإلهيّة الذي استطاع كشفه أو الذي بلغته مكاشفته ـ على حدّ تعبير العرفاء ـ ولا يستطيع أن يبيّن أكثر من ذلك لمحدوديّة نفسيّته وقابليّته. ولكن لو جاء بعده مكاشف آخر وهو أعلى منه درجة فستكون مهمّته أكبر إذ يتولّى تفصيل المعارف والحقائق التي يتلقاها.. وفي ضوء هذا يمكن أن تكون مكاشفة تلك المعارف ناقصة، ويمكن أن تكون كاملة، ويمكن أن تكون أكمل، وهكذا فهي درجات، أعلاها وآخرها هو ما يصطلح عليه «بالختام» وهو الحدّ النهائي في المكاشفة حيث يحصل فيه ذلك الإنسان المرشّح وهو الإنسان الكامل طبعاً على أكبر مقدار من المعارف الإلهيّة بالشكل الذي يمكنه من كشف ما يمكن كشفه منها بحيث لا يترك أيّ مجال لإنسان بعده أن يحظى بما حظي به من مكاشفة ومعارف تامّة. فهو قد بلغ الحدّ الأعلى من المعارف، ونال شرف الاسمى باتصاله الكامل باللوح المحفوظ، وله درجة لم ولن يصلها أحد أبداً ولو فرضنا مجيء شخص بعده، فأما أن يكون في درجته أو أكثر أو أقل منه، فإن كان أقل منه فلا يعبأ به كما لا تكون له تلك المنزلة العلميّة والاجتماعية وذلك لنقصه. وإن كان في درجته أو أكثر منه على سبيل الفرض فليس هناك من شيء وراء

تلك الأشياء كي يتسنى له كشفه، كما أنه سيكرّر نفس ما قاله الأوّل فيما لو صحّ بلوغ درجته.

ويكون مثل ذلك مثل من يريد أن يعرف ماذا يجري على سطح القمر، فيرسل صاروخاً، ويقوم هذا بالتصوير ونقل الأخبار، ويزوّد من أرسله بمقدار من المعلومات، ثم يرسل صاروخاً آخر فيأتي بمعلومات أكثر، وهكذا يواصل إرساله للصواريخ حتى يصل حداً لم تبق فيه أيّة معلومات تكشفها تلك الصواريخ، ويقف عند نقطةٍ فوق قابليّاته وإمكانيّاته، ولو بقي هناك شيء فهو فوق طاقته.

لكن لو أراد استئناف إرساله للصواريخ أو روّاد الفضاء فلا يأتون بجديد بل سيكرّرون نفس المعلومات السابقة.. وهكذا فالخاتميّة تعني الختام والفصل الكامل من وجهة نظر المعارف الإلهية، وعندما يتّخذ الفصل الكامل شكله الحقيقي فلا معنى لوجود فصل آخر مغاير له.. ولو فرضنا نبيّ آخر في درجة النبيّ الخاتم فسيكرّر نفس ما قاله ولا يأتي بجديد.

وأنا أتحدث عن موضوع النسخ والخاتمية أرى من الضروري التعرّض إلى نكتة لها علاقة بالموضوع، وهي: هل أنّ كلّ نبيّ أفضل من غير النبيّ؟ لا، إذ هناك من هم غير أنبياء لكنّهم أفضل ويمكن أن يكون هناك نبيّ وله شريعة، وهناك شخص تابع لنبيّ آخر لكنه أفضل من ذلك النبيّ صاحب الشريعة، فمثلاً نوح أو إبراهيم أو موسى وهم من الأنبياء ولهم شرائع، لكنّهم أقلُّ درجة من عليّ بن أبي طالب عليه السلام أو الصدّيقة الكبرى فاطمة عليها السلام أو سائر الأئمة صلوات الله عليهم، في حين هؤلاء ليسوا أنبياء وليسوا أصحاب شرائع. ولهم إحاطة بالمعارف الإلهية دون إحاطة نوح وإبراهيم عليهما السلام، لكن بما أنّهم عاشوا في ظلالّ النبوّة الخاتمة، لذلك لم يكونوا من الأنبياء.

إنّ ما بيّنه إبراهيم كان جديداً، ولقد كشف عن أشياء لم تكن مكشوفة من قبله، لذلك فهو نبيّ من الأنبياء. أمّا علي بن أبي طالب، فلأنّه جاء بعد النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله فلا يمكن أن يكون نبيّاً، ولو فرضنا أنّه بلغ درجة لم يبلغها إبراهيم عليه السلام لكنه أيضاً لا يمكن أن يكون نبيّاً بحكم مجيئه بعد النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله.. وهكذا لو كان أفضل من نوح وإبراهيم عليهما السلام مائة ألف درجة،

وطوى المراحل العليا في العلم والمعرفة والسلوك الأعلى في العرفان فلا يمكنه أن يكون نبيّاً أبداً.. ولو فرضنا أنّه كان في عصر عيسى عليه السلام، أو بعد عصره أو قبل عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لكان نبيّاً، ومن المستحيل أن لا يكون نبيّاً، ولكن بما أنّه جاء بعد النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله فلا يمكن أن يكون نبيّاً.. وهذا المفهوم هو ما يوضّحه الحديث المتواتر المشهور «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبي بعدي» حيث يبيّن أنّ كل ما كان لهارون من موسى كان لعليّ من النبيّ صلى الله عليه وآله إلّا النبوّة، فلا نبيّ بعد النبي الخاتم صلى الله عليه وآله أبداً، وكما قال الشاعر: «لقد كشف كل ما كان وراء الحجاب».

هذا من ناحية المعارف، أمّا من ناحية القوانين فإنّ موضوع متطلبات العصر يرتبط بالقوانين لا بالمعارف. وكما ذكرت فإنّ الشرائع تتبدل بحكم تطور متطلبات العصر.. ولا بدّ لي أن أوضّح هذا الموضوع: فإذا كان القصد من متطلبات العصر هو ما يسمّونه اليوم بالمدنيّة، أو المدنيّة المتطورة فإنّ الحاجة إلى دين جديد مستمرّة على الدوام، وذلك لأنّ هذه المدنيّة المرتبطة بالحياة الاجتماعية والتي يكون مآلها إلى الوسائل الماديّة من علم وصناعة تتفاوت من عصر لآخر. فما كان منها في عصر نوح لم يكن نفسه في عصر إبراهيم.. وكانت للبشرية في عصر إبراهيم مدنية أكثر رقيّاً وتطوراً من ذي قبل، وكذلك في عصر موسى وعيسى وخاتم الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وفي عصر ما بعده النبوّة حيث وصلت المدنية الإسلامية أوجها في القرنين الرابع والخامس.. وفي عصرنا الحاضر حيث القرن العشرين فإنّ له مدنيّة أرقى وأعظم من القرآن الرابع الهجري فضلاً عن عصر النبوّة الخاتمة.. فهذه المدنية في تبدل وتطور.. ولكن تلك المتطلبات التي تستوجب تجدد الشرائع هي ليست التطورات المدنية الملحوظة، وليست تطور المدنيّة بالمعنى المذكور سلفاً بل له معنى آخر.

للإنسان بحكم فطرته وحكم ما ذكره أئمّة الدين حجّتان بل نبيّان، أحدهما باطن وهو العقل. والثاني ظاهر وهو النبيّ الحقيقي. ويحتاج هذا الإنسان إلى الهداية، وشعوره هذا هو نفسه نبوّة له وحجّة عليه، وهو وسيلة اقتضاها اللطف الإلهيّ حتى يبصر طريقه، ولكن طي ذلك الطريق الذي يجب

على الإنسان أن يعثر عليه يحتاج إلى وسيلة.. فالأهواء والغرائز تحكم وجود الإنسان، وتوجد كثير من الممارسات والأعمال لا بدّ للإنسان من ممارستها وإنجازها بحكم غريزته، علماً أنّ حقيقة الغريزة لم تكشف بعد.. وفي هذا الإنسان جهاز أوتوماتيكي عجيب يسيّر وجوده. مثلاً في حنجرة الإنسان تقاطع، طريقان فيه من الخارج، وآخران من الداخل وهذه الطرق مجتمعة تشكل ذلك المفرق في آخر الحنجرة، وتتفرع هذه الطرق من الأنف والفم والرئة والمعدة، ولا يعلم الإنسان بوجود هذا المفرق الذي يكون فرعان منه مفتوحين في الظروف الاعتيادية وهما فرعا الأنف والرئة حيث يتنفس الإنسان بحريّة وطلاقة. كذلك لا يعلم أنه عندما يضع اللقمة في فمه ويمضغها، وبعد مضغها تخرج عن قدرته إذ تنزل إلى المريء دون اختياره، لا يعلم أنه فور نزول اللقمة تنغلق ثلاثة فروع من ذلك المفرق أوتوماتيكياً، ويبقى فرع واحد مفتوحاً لاستقبال اللقمة، وهذه الفروع هي الفرع الذي تدخل اللقمة من خلاله، والثاني فرع الأنف حيث إذا ظلّ مفتوحاً فإنه يسبب إزعاجاً للإنسان، والثالث الذي يتصل بالرئة، وهذا أيضاً إذا ظل مفتوحاً فإنه يعرّض حياة الإنسان للخطر، ولا يبقى إذاً إلا طريق المريء والمعدة حيث تصل اللقمة هناك. يقوم هذا الجهاز بعمله آليّاً ويؤدي وظيفته بكلّ معرفة، وهذا لون من ألوان الهداية، فلا بدّ أخيراً من أن تصل اللقمة إلى المعدة، وهي لا تدري طبعاً أين ستكون وماذا تفعل، ولكن الجهاز الموجّه لها يعلم ذلك. فهو هاد لها ولكلّ عمل من أعمال البدن.. أما الهادي الآخر الّذي يحكم وجود الإنسان فهو العقل. حيث يكتشف الإنسان ـ من خلاله ـ كثيراً من المسائل ويدرك مصالحه ومنافعه عن طريقه. فمثلاً عندما يعرض عليه عملان فإنّه يفكر بانتخاب أحدهما، والعقل هو الذي يقوم بهذا الدور. أمّا المجانين فإنّ غريزتهم المودعة بديل عن العقل الذي حرموه، وتؤدي هذه الغريزة دورها كما يؤدّي العقل دوره عند أهله، فهم لا ينعمون بنعمة هذا الموجّه، علماً أنّ لكل موجّه دوراً مختلفاً عن دور الموجّه الآخر فالمساحة التي تؤدّي الغريزة فيها دورها محدودة، وهي غير مساحة الفكر، والحس له مساحة أخرى، ومساحة العقل تختلف عنه أيضاً.

وهناك هاد آخر للإنسان وهو الوحي.. ولا تعني هداية الوحي أنّها

موجودة في كلّ إنسان بشكل تام، بل هي موجودة بشكل ناقص جزئيّ على شكل الهامات محدودة. . ولا يليق لهداية الوحي التامّة إلّا من يصطفيهم الله من أنبيائه حيث يبعثهم إلى الناس بعد أن يُنزل عليهم وحيه ليبيّن لهم جملةً من الحقائق، ويدلّهم على طريق خيرهم وسعادتهم التي يحتاجون إليها وهذه الحقائق والطرق ممّا لا سبيل للغريزة والحسّ والعقل لتبيينها والإرشاد إليها. وليس إلّا الوحي الذي يسعف الإنسان ويوجّهه. . ولذلك فإنّنا عندما نقول إنّ الإنسان يحتاج إلى النبيّ فإننا نقصد أنّه يحتاج إلى مسائل وأمور لا يحقّقها له إلّا الوحي والدين، وتعجز الوسائل الأخرى عن تحقيق ذلك. وقضيّة الوحي لا تختلف باختلاف العصور، ولكن تختلف باختلاف الاستعدادات والقابليات. . أعني: أنّها لا تختلف وفق تطور المدنيّة. . إذ بما أنّ المدنيّة تتبدل وتتجدد فلا بدّ أن يتبدّل القانون، ولا بدّ أن تتجدّد النبوّة أيضاً، وكلّما ارتفعت درجة المدنيّة كلّما تجدّد القانون. . كلّا. . فلا تتأثّر قضيّة الوحي بالمدنيّة وتطوّرها وليست لها أيّة علاقة بالمدنية، لأنّ الوحي يتبدّل من فترةٍ إلى أخرى بحكم الاستعدادات الموجودة لدى الناس لتقبّل القوانين الإلهيّة وتعلّمها، فتجدّده تابع للتبدّلات الحاصلة في النوع الإنساني. فالمجتمع البشري كالفرد يمرّ بمرحلة الطفولة، فالنموّ، فالمراهقة، فالبلوغ. وحالة البشرية في بدايتها تشبه حالة الطفل في ضعف درجة تقبلها، وكلّما تقدّمت خطوة إلى الأمام وازداد نموّها كبر استعدادها. . ووضعها كوضع التوجيهات الصادرة لطفل من الأطفال، فهي ثابتة لكن الطفل غير مستعدّ لتنفيذها كلّها، وإذا ما نمت قابليّته، يصدر له قسم من تلك التوجيهات، ويبقى قسم قد ينجزه الكبار أنفسهم، حتى إذا وصل مرحلة البلوغ والنضج فإنه يتقبّل كلّ ما يصدر له من توجيهات وتعليمات بعد إرشاده إلى كافّة الأسس والمبادىء اللازمة، ويظلّ على هذا الوضع، يعني وضع العمل بالتوجيهات والتعليمات حتى آخر حياته.

إنّ المبادىء والقوانين العامّة النابعة من الوحي والتي يحتاجها البشريّة محدودة، وإنّ سبب عدم نزولها على البشريّة في مراحلها الأولى هو لأنّها كانت في مرحلة الطفولة، علماً أنّ القوانين العامّة في جميع الأزمنة والعصور واحدة ولكن البشرية غير مستعدّة لتلقي جميع الأحكام دفعة واحدة، ولو نزلت

دفعة واحدة ما كانت تستطيع تطبيقها أبداً، فحجم الأحكام يتناسب مع استعداد البشرية في كلّ عصر، ولا بدّ لها من مشرف موجّه يعلّم الناس كيفيّة التطبيق.

وعندما تصل البشرية مرحلة البلوغ والعقل الكامل رحلة النضج وتفتّق الطاقات والقابليّات إذ تصبح قادرة على تقبّل القوانين التي هي أسس ومبادىء نظامها الاجتماعي والفردي، فلا بدّ من إبلاغها وتعليمها وتوجيهه، ويقال لها ـ عندئذٍ ـ أنّ هذا هو الوحي التامّ الكامل الذي لا بدّ له من هداية الناس وتعليمهم.. وذلك أنّها قد بلغت تلك المرحلة التي تشعر فيها أنّ كلّ ما تحتاجه عن طريق الوحي، وكلّ ما ينبغي أن يقال لها وتطبقّه أُبلغت به، وما عليها إلّا المحافظة عليه وتكييف حياتها معه.

إنّ مرحلة الخاتمية لا تعني أنّها مرحلة من مراحل التمدن البشري، كما أنّ هذه المراحل ليست ملاكاً ومعياراً لها. إنها تعني تلك المرحلة التي وصلت فيها البشرية حدّاً تستطيع معه استيعاب ووعي ما يعرض عليها من قوانين وأحكام، والاستفادة منها وتطبيقها إلى الأبد عن طريق قوّة العقل المودعة فيها.

ويمكننا تشبيه البشرية في معاصرتها للنبوّات المختلفة بالطفل الذي من شأنه تمزيق الكتب وعدم المحافظة عليها، ففي القديم كان الأطفال يمزقون سبع أو ثماني نسخ من جزء عمّ حتى يحفظوه والآن أيضاً يمزّقون كتبهم المدرسيّة رغم كل العناية والإشراف والاهتمام من لدن آبائهم أو أمّهاتهم.. فالطفل لا يملك القدرة على أن يحافظ على كتبه.. وكذلك البشريّة في المراحل السابقة كانت غير قادرة على حفظ الكتب السماوية بل مزّقتها وأتلفتها وضيّعتها. أين صحف إبراهيم عليه السلام؟ وأين توراة موسى عليه السلام؟ وأين إنجيل عيسى عليه السلام؟ ولو كان زرادشت نبيّاً، فأين كتاب «الابستا»[1]؟ فهذا يدلّ على أن البشرية كانت غير ناضجة في تلك المراحل والأعصار، ولو كان القرآن نازلاً في تلك العصور لكان حظّه حظّ غيره من الكتب سالفة الذكر، لكنّه نزل في وقتٍ بلغت البشريّة فيه نضجها، ولقد لاحظنا حقاً أنّها وصلت مرحلة من الوعي حافظت فيها على القرآن... وولّت تلك المراحل التي كانت تمزّق فيها

---

(١) ويطلق عليه المؤرخون العرب أيضاً «أبستاق» و«بستاه» ويسمّيه الفرس «أوستا». (المترجم).

أمثاله من الكتب. والقرآن ـ بحمد الله ـ محفوظ، وحفظه يعكس الوعي والنضج اللّذين تتحلّى بهما البشرية.

فالوحي يلعب دوراً في إكمال النقص الذي يتّسم به العقل، بل هو مكمّل ومتمّم له، فعندما يعجز العقل عن أداء وظيفته، يأتي الوحي ليجبر هذا النقص. وعندما تصل البشرية ذلك المستوى الذي تكون فيه مؤهّلة لتلّقي الوحي، ووعي تعليماته، والمحافظة على المادىء الثابتة النابعة منه، ورعايتها، وعندما تكون صالحة للتطبيق والاجتهاد الذي يعني استنباط الأحكام التفصيلية لكلّ ما يستجدّ من وقائع وأحداث من المصادر التشريعيّة المجملة.. عندما يكون ذلك كلّه، تكون الخاتميّة، فهي غير مرتبطة ـ إذن ـ بالتمدن ومراحله ودرجاته حتى يقول القائلون: كيف يمكن أن يأتي بعد نوح إبراهيم، وبعد إبراهيم موسى، وبعد موسى عيسى، وبعد عيسى، محمّد ﷺ، وتنتهي النبوّات؟ فهل تتوقّف عجلة الزمن بعد خاتم الأنبياء حتى لا تأتي أيّة شريعة؟ لا، فالزمن لا يتوقف عند حدّ بل هو في سير دائب، وإنّ ما حدث من تطورات منذ عصر النبوّة الخاتمة حتى يومنا هذا أضعاف ما حدث منذ نبوّة نوح عليه السلام حتى النبوّة الخاتمة. فلا ترتبط النبوّات بأيّ لون من ألوان المدنية.

ولم جاء الأنبياء؟ وما هو مغزى احتياج الإنسان للوحي؟ فالنبيّ لم يأتِ ليكون بديلاً عن الفكر والعقل، كما لم يأت ليعطّل القوى المودعة في الإنسان، ويقول له: لا تفكّر! لا تستدل! لا تجتهد! فأنا أُنجز جميع الأعمال نيابة عنك.. كلّا، فهذا خلاف النظم الذي تقتضيه النواميس الطبيعية لأن منطق الأنبياء يستلزم أن ينجز الإنسان أعماله في حدود استطاعته وفكره وعقله، وأمّا الأعمال الخارجة عن قدرته فيساعده الوحي فيها ويعينه عليها، ومثله في ذلك مثل الطفل الذي يرافق أباه، فإن استطاع المشي وحده يتركه أبوه وشأنه، وإن لم يستطع يرفعه ويحتضنه.. وهكذا الوحي بالنسبة إلى الإنسان، علماً أن الأشياء التي يشعر الإنسان فيها باحتياجه للوحي محدودة منذ بداية الخليقة حتى فناءها، ومنذ عصر آدم حتى عصر خاتم الأنبياء ﷺ ولكن رغم هذه المحدوديّة فلم تفوّض إليه الأمور ويترك وشأنه، لذلك كان يتعاقب الأنبياء بين فترة وأخرى إلى أن بلغ مرحلة تأهّل فيها لتفويض الأمور إليه، وأصبح زمانها بيده،

ودور الآخرين هو دور المراقبة والإشراف.. وهذا نفسه يلاحظ في عمل الأطباء حيث يتعاملون مع مرضاهم بأسلوبين، أحدهما مع البسطاء منهم حيث لا يكتفون بإعطاءهم الوصفة فقط بل يشفعون ذلك بالمراقبة والرعاية. والثاني مع المثقّفين حيث يسهل أمرهم بسماع كلام قليل، ويقنعون ببيانٍ مجمل.

إلى هنا نكون قد عالجنا مسألة الخاتميّة، وظهر لنا بطلان من يقول: إذا كان لا بدّ من نسخ الأديان تبعاً لاختلاف الأزمنة والعصور، ينتفي مفهوم الخاتميّة إذن، وإذا كانت لا تنسخ، فلا يجب أن تنسخ شريعة شريعة سبقتها.. فموضوع الخاتميّة موضوع آخر...

أتصوّر أنّ ما طرحته كافٍ هذه اللّيلة، وأراني متعباً حيث لا أستطيع مواصلة الحديث، ونختم محاضرتنا بالدعاء على أمل اللقاء بكم في الليلة القادمة إن شاء الله.

في أجواء الخاتمية

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾(١).

كنّا نحوم البارحة حول الخاتميّة وذلك لمناسبتها لموضوع متطلبات العصر، فذكرنا أنّ الخاتميّة ـ أساساً ـ مسألة مرتبطة بعامل الزمن، وأنّ مجيء شريعة بدل شريعة أخرى منسوخة مسألة تتعلّق بعنصر الزمن فقط، ولا تفسير آخر لها. ويتّفق العلماء كافّة على أن تعاقب الشرائع في فترات معيّنة يتّصل اتصالاً وثيقاً بالتطورات الحاصلة في كلّ فترة أو بما يُسمّى «متطلبات العصر»، ويثار هنا سؤال وهو: إذا كانت الشرائع بهذا الشكل، فلماذا تكون هناك شريعة خاتمة، ولماذا تقف النبوّة عند حدّ معيّن مع القفزات التي يقفزها عنصر الزمن؟ واجبنا عليه بأنّ الذين يثيرون هذا السؤال يخلطون بين شيئين فيتصورون أنّ تطورات العصور تعني تبدل المدنيّات، ولذلك يجب أن يبعث في كل فترة نبيٌّ يتناسب والمدنية الموجودة، وبعبارة أخرى تتناسب توجهاته مع التقدم العلمي والثقافي الحاصل.. والحال هي ليست كذلك لأنّ تبدّل المدنيّات لا يؤدّي إلى تبدّل القوانين. والسبب الرئيسي لنسخ الشرائع هو عدم استعداد الناس لوعي واستيعاب جميع حقائق هذه الشريعة أو تلك، وقصورهم عن فهم تعليماتها. وإذا ما نما وعيهم تدريجياً تنزل عليهم شريعة أكمل من سابقتها، وإذا تقدّموا أكثر تنزل عليهم شريعة أكمل من التي قبلها، وهكذا يستمرّ نزول الشرائع تبعاً لاستعدادات الناس حتى يصلوا مستوىً يستغنون به عن الوحي، ولا يبقى هناك

---

(١) سورة الأحزاب: آية ٤٠.

شيء يحتاجون فيه إلى الوحي، أي: أنّ احتياجهم إليه محدود، وأنّ هناك قضايا ومسائل سواء في دائرة المعارف الإلهيّة أو في دائرة التعاليم الأخلاقية والاجتماعية، خارجة عن حدود العقل والتجربة والعلم، أي أنّ الإنسان لا يستطيع الظفر بها عن طريق العلم. وبما أنّ العلم والعقل قاصران عن ذلك، يأتي الوحي ليقوم بدوره في رفد الناس وإغاثتهم. وليس من الضروري أن يستمرّ الوحي بصورة مباشرة في إلقاء ما عنده على البشرية إلى ما لا نهاية. وكحدّ أعلى يكون الإلقاء لذلك المقدار الذي يحتاجه الإنسان في وقت يكون مؤهلاً لتقبّله أوّلاً، ومحافظاً عليه ثانياً.

فاستعدادات الناس وقابليّاتهم تبعث على نسخ الشرائع، وهناك مسألة أخرى يجب أن تطرح بعد هذه المسألة وهي أنّ قسماً من حقائق الشريعة السابقة قد ناله التحريف على أيدي الناس، وظهر في قالب آخر، وهذا باعث آخر على تجدد الشرائع والنبوّات.

فالتحريف الذي طال بعض الشرائع سبب من أسباب تعاقب الأنبياء علماً أنّ أحد الأعمال التي يقوم بها كلّ نبيّ إحياء تعاليم النبيّ السابق، وبعبارةٍ أخرى فإنّ قسماً من تعاليم كلّ نبي تشبه تعاليم النبيّ الذي كان قبله، ولا يخفى فإنّ هذه التعاليم لم تبق على حالها كما كانت في أوّل نزولها إذ تلاقفتها أيدي الناس فتلاعبت بها.. وهذه من طبيعة الإنسان حيث يضيف ويحذف من كل تعليم يتلقاه من معلّمه، وبعبارة أخرى يحرّفه. وهذه من المسائل التي أقرّ بها القرآن الكريم، ودلّت على صحّتها التجارب البشرية. فنجد القرآن مثلاً أقر بعض تعاليم التوراة والإنجيل رغم أنه نسخهما، ولمّا تلاقفتهما الأيدي وتلاعبت بهما أعلن عن رفضه لهما بكل صراحة ونادى بتركهما، وأخبر الناس إنهما غير التوراة والإنجيل الحقيقيين.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ملّة إبراهيم عليه السلام التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، قد استغلتها قريش إذ تعتبر نفسها تابعة لملّة إبراهيم في حين لم يبق من تعاليم خليل الرحمن عليه السلام شيء يذكر، حيث قامت بتحريفها وتبديلها بتعاليم من عنديّاتها، فاندرست تلك التعاليم الأصلية الحقيقية.. وفي القرآن مثلٌ على هذا التلاعب والتحريف الذي يحصل، إذ يقول: ﴿وَمَا

كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾[١] فقد أوجب إبراهيم عليه السلام الصلاة.. ولكن أيّة صلاة؟ إنّها الصلاة الحقيقية التي تعكس المعنى الواقعي للعبادة، والتي تمثّل العبادة بعينها، وما العبادة؟ إنّها الخضوع لربّ العالمين والتسبيح والتنزيه والتحميد، وإذا كانت صلاة إبراهيم عليه السلام قد اختلفت في ظاهرها عن صلاتنا بعض الشيء، فليس مهمّاً لأنّها تظلّ تلك الصلاة التي أرادها الله تعالى من حيث نوع إذكارها، وحمدها، وتمجيدها، وثناءها وخضوعها، وتقديسها، وإظهار الذلّة والمسكنة فيها، ولكن جاءت قريش التي تدّعي أنّها على ملّة إبراهيم عليه السلام فغيّرتها وبدّلتها إلى ما عبّر عنه القرآن الكريم بالصفير والتصفيق ففقدت الصلاة بذلك معناها ومحتواها.

ذكرت قبل قليل أنّ أحد الأعمال التي يقوم بها أي نبيّ من الأنبياء إحياء تعاليم الأنبياء السابقين التي لم ينلها التحريف.. وهذه حقيقة نلمسها في القرآن الكريم حيث يقول جلّ من قائل: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ﴾[٢] وهذه الآية تدلّ على أنّ الدين واحد لكن الأهواء هي التي أوجدت الاختلاف بين الأديان.. ولو حذفت منها تحريفات الناس وتصرفاتهم فيها لظهرت لنا جميعها أنّها دين واحد، وماهية واحدة وطريقة واحدة.. وفي صدد إبراهي الخليل عليه السلام يقول القرآن: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[٣] فاليهود كانوا يدّعون أنّ ما عندهم من تعاليم هي نفسها تعاليم إبراهيم الخليل عليه السلام، وكذلك النصارى كان لهم نفس الادّعاء، وأضافوا إليه أن تعاليمهم أكمل من تعاليم إبراهيم الخليل عليه السلام بل هي ناسخةٌ لها.

المهم أنّ إحياء أصل الدين مهمّة من مهمّات الأنبياء، وهو واحد منذ آدم عليه السلام حتى نبيّنا الكريم صلى الله عليه وآله ولا اختلاف إلّا في الفروع.. وكل نبيّ من الأنبياء عندما يأتي فإن أحد الأعمال التي يقوم بها تشخيص الإضافات والتحريفات التي طالت رسالة النبيّ الذي كان قبله. ويثار هنا سؤال هو: هل

---

(١) سورة الأنفال: آية ٣٥.

(٢) سورة الشورى: آية ١٣.

(٣) سورة آل عمران: آية ٦٧.

أنّ هذا التحريف يخصّ مرحلة ما قبل النبوّة الخاتمة، أو أنّه يشمل مرحلة ما بعدها أيضاً بحيث يتم التلاعب في الدين، وتدخله الخرافات والأباطيل؟ والجواب هو: أنّه لا يخصُّ مرحلة دون أخرى، فكما كان قبل النبوّة الخاتمة كذلك يكون بعدها لأنّ طبيعة الإنسان واحد لم تتغير. وهناك شعر معروف ينسب إلى الشاعر «نظامي»، وهو ليس له، يتحدث فيه الشاعر عن التحريف الحاصل في الدين فيقول: «يتلاعبون بدينك أيّها الإنسان ويحرّفون فيه، وقد أضافوا إليه من ألوان التزييف ما يجعلك عاجزاً عن معرفته».

فالتحريف أمر طبيعي وهو موجود في كلّ مرحلة، ولو لم يكن كذلك، فمن أين جاء هذا الاختلاف والتفاوت الذي نلاحظه في ديننا؟ فظهور البدع في الدين الخاتم أمر ممكن.. ونحن الإمامية نعتقد أنّ الإمام المهدي عليه السلام حينما يظهر «يأتي بدين جديد» وذلك لكثرة ما طال الدين من تزييف وتحريف وتلاعب، فيأتي - سلام الله عليه - بدين جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله بحيث يستغربه النّاس لأنّه غير الدين الذي ألفوه، في حين أنّ الدين الحقيقي هو الدين الذي يأتي به الإمام عليه السلام وقد ورد في الأخبار والروايات أنّه عندما يظهر يدمّر بيوتاً ومساجد، ويقوم بأعمال تجعل الناس يتصورون أنّه دين جديد حقّاً.

فيظّل احتياج البشرية إلى الإنسان المصلح قائماً في ضوء ما تقدم، وما ذكرنا من أنّ كل نبيّ يقوم بإصلاح دين النبيّ الذي سبقه. ويثار هنا سؤال وهو: إذا كانت الحاجة إلى إنسان مصلح قائمةً، فكيف نبرّر الخاتميّة؟ وكيف نفسّرها في ضوء الحاجة إلى مصلح لا في ضوء استعداد البشرية لتقبل حقائق الوحي تقبلاً تاماً؟.

أقول: إنّ هنا موضوعين، الأول: لا نقاش في أنّ الحاجة إلى المصلح والإصلاح موجودة في كل عصر وزمان، وهي موجودة في الدين الخاتم أيضاً.. وما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا إمارتان من إمارات الإصلاح، وقد أُثر عن الأئمّة عليهم السلام: «وإن لنا في كل خلف عدولاً ينفون عنا تحريف الغالين وانتحال المبطلين» فلا نقاش في أنّ الحاجة إلى الإصلاح والمصلح قائمة، ولكن من هو هذا المصلح؟ ومتى يكون وقت مجيئه؟ وهل هو موجود في كلّ مرحلة أو في بعض المراحل؟ وما هي الظروف التي يعيش فيها

هذا المصلح؟ هذه الأسئلة بمجموعها تشكّل الموضوع الثاني الذي يتفرع من الجواب. . وأكرّر هنا ما ذكرته سلفاً من أنّ الحاجة إلى مصلح موجودة دائماً وأبداً، وهي من المسائل المتّفق عليها، ولكن الاختلاف في ظروف ظهور هذا المصلح، ففي عصور الشرائع السابقة لم يكن الناس من الكفاءة في مستوى ينهض من بينهم فيه من يضع حدّاً للتلاعب والتزييف، فلا بدّ لهم من نبيّ يأتي بمهمّة سماوية ليقوم بهذا العمل. . أمّا في عصر النبوّة الخاتمة فإن وجود الإصلاح والمصلحين سمة مميّزة لهذا العصر، بل من مختصاته، وكذلك فالظروف مؤاتية له بحكم منطق الشريعة الخاتمة التي أكّدت على ظهور المصلحين وضرورة وجودهم، وإضافة إلى ذلك فنحن الإمامية نعتقد بوجود ذخيرة للإصلاح وهو الإمام المهدي عليه السلام وهذا ما ينسجم وتوجهات النبوّة الخاتمة. كما أنّ الإصلاح بعد النبوّة الخاتمة لا يحتاج أن يكون المصلح نبيّاً. . والإمام عندما يظهر فإنه يظهر بصفته كإمام لا كنبيّ. . والإمام هو ذلك الإنسان الذي يعلم ما في الإسلام علماً وراثياً عن طريق آبائه وأجداده الذين علّم أحدهم الآخر دون أن يتتلمذوا على يد أستاذ، لأنّ أستاذهم الأوّل هو رسول الله صلى الله عليه وآله حيث علّم أمير المؤمنين علي عليه السلام جميع علومه، وتلقى الإمام الإسلام خالصاً نقيّاً، ثم انتقل إلى الأئمة من بعده، فتوارثوه أباً عن جد حتى صار بيد الإمام المهدي. . فلا حاجة إلى وحي جديد لأنّه يبيّن للناس ما جاء عن طريق الوحي الذي نزل على جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله.

وأنا أتحدث عن هذه المفاهيم لا بدّ لي أن اتطرق إلى موضوع يتعلق بها، وهو موضوع إحياء الدين، الموضوع الذي دارت حوله الخرافات والأباطيل. . ووفّقتُ مرّةً أنْ أُلقي محاضرة حوله بعنوان «إحياء الفكر الديني» وذلك في جلسة دينية كانت تعقد شهرياً، وذكرت هناك أنّ الدين - كأيّ حقيقة من الحقائق - يصاب بأعراض. . وأكدت ذلك في محاضرات الليالي الأولى هنا حيث قلت: إنّ الدين كالماء الذي ينبع من العين الصافية بَيدَ أنّه يتلوث بمجرد جريانه في الأنهار، ويجب تطهيره وتعقيمه من هذه الملوّثات، لكن من المؤسف له من ظهور أفكار منحرفة غريبة لوّثت هذا الدين العظيم، ومن حسن الحظ أنّ من مميّزات الدين الخاتم هو أنّه ذاته مقياس بأيدينا لتشخيص تلك الأفكار المنحرفة والتعرف عليها.

لقد ظهرت فكرة إحياء الدين بين المسلمين أبّان القرنين الثاني والثالث الهجريين (علماً أنها ظهرت في البداية بين عامّة المسلمين، ثم سرت إلى الإمامية) لقد ظهرت هذه الفكرة شعوراً بضرورة التجديد والإصلاح في الدين حيث تظهر فيه البدع، ويتعرّض إلى البلى والاندثار على مرّ التاريخ، فلا بدّ من التجديد فيه، ومثله في ذلك مثل السيّارة المعطوبة، ثمّ تصلح، أو البيت الذي ينظّف تنظيفاً تاماً أو يصبغ في كلّ سنة.. وهكذا، فتعاقب الأزمنة والعصور يُبلي الدين ويفقده رونقهُ. لذلك قال أصحاب هذا الاتّجاه بأنّ الله يبعث في كلّ مئة شخصاً يجدّد للأمة دينها، وذلك لإصابته بالبلى، وتلوثه بغبار السنين المتوالية، فهو يحتاج إلى من ينظّفه ويطهّره.. لقد رأيت هذا في عدد من الكتب التي طالعتها، ورأيت أنّ عدداً من علمائنا يطلق عليهم لقب «المجدّدين» مثل الميرزا الشيرازي حيث يعبّرون عنه أنّه مجدّد الدّين في أوّل القرن الرابع عشر، والمرحوم الوحيد البهبهاني مجدّده في أوّل القرن الثالث عشر، والعلّامة المجلسي مجدّده في أوّل القرن الثاني عشر، والمحقّق الكركي مجدّده في أوّل القرن الحادي عشر وهكذا حتى يصل إلى القرن الثاني الهجري فيقولون إنّ الإمام الباقر عليه السلام مجدّده في هذا القرن، والإمام الرضا عليه السلام مجدّده في أوّل القرن الثالث، والكليني مجدّده في أوّل القرن الرابع، والطبرسي في أوّل القرن الخامس... وهلمّ جرّاً..

وقد نقل العلماء ذلك في كتبهم كالميرزا حسين النوري في ذكره لأحوال العلماء أو محمّد باقر الخوانساري في كتابه «روضات الجنّات». وقبل أن أُلقي محاضرتي تلك حول إحياء الفكر الديني خطر في بالي أن أبحث عن الدليل الذي يعتمد عليه دعاة التجديد للفكر الديني. فحينما بحثت ونقّبت لم أرَ في أخبارنا ورواياتنا شيئاً من هذا القبيل، ولا أدري فما هو المصدر الذي يطمئن إليه في أمثال هذه الأفكار والمفاهيم؟ وبحثت كذلك في كتب إخواننا من عامّة المسلمين، فلم أعثر إلّا على حديث واحد في سنن أبي داوود فقط، وقد روي عن أبي هريرة ونصّه: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدّد لها دينها» ولم ينقله من محدّثي العامّة غير أبي داوود.. ولا أدري كيف يقبله الإماميّة ويقرّون به؟ إنّه من الأحاديث المحظوظة حقّاً، وقد انفرد في نقله

العامّة دون الإمامية. وراحوا يوردونه في كتبهم، ويكثرون من التطرّق إليه وبحثه، ويثيرون حوله الأسئلة الكثيرة ويجيبون عليها هم أنفسهم، فمثلاً يقولون: هل يجدّد هذا الشخص المقصود جميع الدين أو جزءاً منه؟ وهل هذا الشخص من العلماء أو من الخلفاء والسلاطين؟ وهل يتخصّص في جميع حقول الدين، أو يأتي شخص لكلّ حقل؟ فمثلاً يأتي أحد العلماء ليجدّد في الحقل العلمي، ويأتي أحد الخلفاء أو السلاطين ليجدّد الدين كله علماً أنّه قد اقحم هؤلاء في الحديث من قبل الوضّاع الذين تلاعبوا به إرضاءً للخلفاء والحكام وتزلفاً لهم بسبب مصالحهم الخاصّة، إذ كيف يطلق لقب المجدّد على أحد العلماء ولا يطلق على أحد الخلفاء!؟ فقالوا: يظهر في كلّ قرن خليفة يصلح للأمّة دينها، فمثلاً ظهر عمر بن عبد العزيز في أوّل القرن الثاني، وهارون الرشيد في أوّل القرن الثالث... وهكذا..

وعندما تفرقوا إلى أربعة مذاهب اعتباراً من القرن السابع، قالوا: هل يأتي مجدّد لكل مذهب، أو يأتي مجدّد واحد للمذاهب الأربعة؟ بعد ذلك قالوا: لكلّ مذهب من المذاهب مجدّد يجدّد فيه على رأس كلّ قرن، فمجدّد مستقل لمذهب أبي حنيفة، وآخر لمذهب الشافعي، وثالث للمذهب الحنبلي وهكذا.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المذاهب الأخرى فقالوا بظهور المجدّد في مذهب أهل البيت باعتباره من المذاهب الإسلامية، وأيضاً في مذهب الخوارج الذين يزعمون أنهم من المذاهب الإسلامية.

فأطالوا البحث في هذا الموضوع دون طائل، واسترسلوا وأسهبوا فيه من خلال لصقه بكل مذهب من المذاهب حتى تسرّب إلى الإمامية، وفي رأيي أنّ أوّل من نقله إلى الإمامية هو الشيخ البهائي ـ أعلى الله مقامه ـ لا بصفته حديثاً صحيحاً حقيقياً، بل الرجل كتب رسالة صغيرة في أحوال الرجال، ومن ضمن الّذين تطرّق إليهم من الرجال هو: الشيخ الكليني، فقال عنه: ما أعظم هذا الرجل الذي اعتبره علماء السُنّة من مجدّدي المذهب الإمامي!.

والشيخ البهائي عالم متبحّر وله اطلاع على كلام أهل السُنّة، وأنّ ما أراده هو أن يثبّت فضيلة من فضائل الشيخ الكليني، لا ليقرّ بصحّة الحديث ويقطع به.. لكن جاء بعده من كتبوا في علم الرجال فنقلوا كلامه، إلى أن

صار من المسلّمات عندهم، واعتقدوا أنّه من الأحاديث الصحيحة. وظلّ على هذه الحال يتداوله الخلف عن السلف، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر (اللّذين اعتقد أنهما من أتعس الفترات التي مرّ بها الفكر الإمامي، ولو أردنا أن نحدّد الفترة التي تعرّض فيها للانحطاط، وانخفض مستواه لكانت: هذين القرنين) صوّر القصّاصون أنّ هذا الحديث من الأحاديث الصحيفة دون أن يفهموا جذوره، وتفنّنوا فاصطنعوا له تتمّةً من عندياتهم، حيث أنّ العامّة وصلوا في تعداد المجدّدين حتى الشيخ الكليني، أمّا هؤلاء فقد واصلوا الشوط حتى أوّل القرن الرابع عشر، وانتخبوا الميرزا الشيرازي مجدّداً لمذهب أهل البيت فيه، ولا أدري ما هو دليلهم؟.

والمضحك أكثر أن الحاج مير ملا هاشم الخراساني قد نقل هذا الموضوع في كتابه «منتخب التواريخ» وذكر مجدّدي المذهب الإمامي قرناً بعد قرن، لكنّه نفسه يرى عدم انسجام هذا الموضوع مع بعض مصاديقه، ويقف عند عظماء عباقرة لم يُحسبوا في عداد المجدّدين مع خدماتهم الجليلة التي قدّموها للدّين والأمّة، وذنبهم أنّهم لم يكونوا على رأس المائة سنة، ومن هؤلاء الشيخ الطوسي الذي قلّ أن يكون عالم مثله في خدماته الكبيرة التي قدّمها للإمامية، لكنّه لم يذكر في عداد المجدّدين، وذنبه الوحيد أنّه لم يكن على رأس قرن، في حين أنّ هناك من هم أقلّ منه، لكنّهم ذكروا في عداد المجدّدين.

اتّبع المؤلّف الخراساني أسلوب أهل السُنّة عندما فرّق بين العلماء والخلفاء، أي أنه اعتبر المجدّدين من كلا الطرفين لكنّه فصل بينهما.. وعندما كان الخلفاء والملوك من غير الإماميّة، ذكر خلفاء أهل السنة وملوكهم كعمر بن عبد العزيز والمأمون، وأمثالهم.. وذكر من الإماميّة: عضد الدولة البويهي وأمثاله حتى وصل إلى نادرشاه أحد ملوك إيران، والعجب كل العجب أن يعدّ هذا السفّاك الجزّار في عداد مجدّدي المذهب الإمامي! وهو الذي أراق الدماء، وحصد رؤوس الناس ليشيد بها المنائر.. ويذكر المؤلف أنّ عظمة نادرشاه تكمن في أنه كان قائداً عسكرياً محنكاً شجاعاً لا يعرف الخوف.

أقول: أحسن نادرشاه في تعامله مع أعداء إيران آنذاك حيث طردهم منها، وقام بفتح الهند، ولكن ماذا فعل فيما بعد؟ إنّه ارتكب المجازر تلو

المجازر، وأراق دماء الأبرياء، حتّى نقل البعض أنه ابتلى بالجنون في آخر عمره، فكيف يعدّ هذا الملك المجنون مجدّداً للمذهب الإماميّ؟ ما أتعس حظّنا إذاً! وأين وصل بنا المطاف؟.

انظروا كيف كانت طريقته في أخذ الضرائب. لقد وضع في نظام الضرائب اصطلاحات من عنده، فكان يقول مثلاً: اجلبوا لي ألفاً من المكان الفلاني.. ولم يعيّن هذا الألف، من أيّ شيء؟ كان يقول ذلك دون حساب ودون تخطيط، فهل الألف المقصود ألف تومان، مثلاً، أو ألف رأس إنسان أو ألف شيء آخر؟ مثلاً كان يقول: اجلبوا لي من مدينة ورامين ألفاً!؟ ولكن ألف ماذا! ولا أدري هل في ورامين تلك الثروة المطلوبة أو لا؟ المهم، ليس هناك فترة اتعس من تلك الفترة التي كانت في أواخر حكومة هذا الجلّاد.

في ضوء ما تقدّم ينبغي الحيطة والحذر أكثر.. وأودّ أن استرعي انتباهكم إلى نقطة أخرى تتعلق بهذا الحديث وأمثاله من المنقولات، وهي أنه قد تكون له جذور من الأديان الأخرى، حيث جاء اتباعها واقحموا معتقداتهم في ديننا، ولا يخفى فإن فكرة التجديد في الدّين كانت موجودة قبل الإسلام حيث يرون ظهور مجدّد للدين في كل ألف سنة، فالفكرة ليست نابعة من الإسلام، بل هي وليدة مرحلة ما قبل الإسلام. ويقول الشاعر بابا طاهر في هذا الصدد: «يظهر في كلّ ألف سنة عظيم من العظماء، وقد ظهرت أنا في الألف سنةِ الجارية».

كانت فكرة التجديد موجودة في إيران القديمة، وهي تعود للزرادشتيين حيث كانوا يعتقدون بظهور مجدّد كلّ ألف سنة. وقد قرأت في كتابهم أنّهم يلقّبون الشخص الذي يظهر كلّ ألف سنة «هوشيدر»، وقد ذكر الشاعر «بهار» ذلك في قصيدة ألقاها بمناسبة الذكرى الألفية للشاعر «فردوسي» قال فيها: «إنّ حُسنَ الفيتك أنك هوشيدر» وكان هناك شخص روّج للزرادشتية في إيران كثيراً، وهو عدوٌّ من أعداء العرب وكلّ ما صدر عنهم، أي أنّه عدو الإسلام.. وقد ألّف كتاباً حول الزرادشتية في جزئين.. وتطرّق فيه إلى حياة يعقوب ليث الصفّاري، وادّعى فيه أنّه هو الذي أوجد فكرة التجديد في كلّ ألف سنة. وهذا كلام كاذب لا ينسجم مع روح الإسلام، لأنّ الفكرة دخيلة عن طريق الآخرين.

والآن تذكّرتُ أنّي كنت اطالع كتاب «الفرائد» لأبي الفضل الكلبايكاني،

وهو من مبلّغي البهائيّة الماهرين، فرأيته قد ذكر حديثاً زعم أنّه نقله من الجزء الثالث عشر من بحار الأنوار، وهو مرويٌّ عن النبيّ ﷺ ومضمونه: «إن صلحت أمتي فلها يوم، وإن فسدت فلها نصف يوم» بعد ذلك يقول: إنّ اليوم المقصود هنا هو اليوم المذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[1] فإذا كانت الأمّة صالحة تعيش ألف سنة، وإذا كانت فاسدة تعيش خمسمائة سنة. ثم يؤيّد هذا الحديث ويصفه أنه من الأحاديث الصحيحة، لحاجةٍ في نفسه حيث أنّه يعدّ محتالاً من الطراز الأوّل فيقول: إنّ هذه الأمّة التي فسقت كانت صالحة ولم تعمّر أكثر من ألف سنة، وذلك أنّ الأئمّة كانوا يبيّنون للناس ما تعلّموه أباً عن جدّ عن طريق الوحي الذي نزل عن جدّهم ﷺ، فكانت تلك الفترة فترة اتّساع رقعة الإسلام وبسط نفوذه.. ويجب أن يقول أنّ عمر الأمّة بدأ بوفاة الإمام العسكري عليه السلام سنة (٢٦٠هـ)، وهي سنة ولادة الأمّة، فإذا مضى عليها ألف سنة فستحلّ سنة (١٢٦٠هـ) وهي سنة ظهور «الباب».. وهذا تأييد لحديث النبيّ ﷺ من أنّ الأمّة إذا كانت صالحة عاشت ألف سنة، وبعبارة أخرى يظهر شخص يأتي بدين جديد ينسخ دين المصطفى ﷺ، وإذا كانت فاسقة عاشت خمسمائة سنة.

فما أراده هذا المفتري هو أن يدعم البابيّة المنحرفة بأحاديث مختلفة لا صحّة لها، وعندما قرأت هذا الحديث حاولت أن أعثر عليه في البحار، فبحثت عنه كثيراً فلم أجده ـ ورأيت الميرزا أبا طالب قد خصّص صفحات من كتابه لهذا الحديث جواباً على ادّعاء الكلبايكاني المذكور ظنّاً منه أنّ هذا الحديث موجود وصحيح، إذا لم يصدّق أنّ الكلبايكاني قد اخترعه من عنده ـ.. وأنا كلّما بحثت عنه لم أجده، ووجدتُ شيئاً آخر في البحار نقلاً عن كعب الأحبار لا عن النبيّ ﷺ، وهذا الذي رأيته يذكر أنّ الناس في عصر الإمام المهدي عليه السلام إذا كانوا صالحين يعمّرون ألف سنة، وإذا كانوا فاسقين يعمّرون خمسمائة سنة.

فلينظر ذوو الألباب والبصائر كيف افترى الكلبايكاني على رسول الله ﷺ مدّعياً أنّ النبي ﷺ قد قاله، وليس كعب الأحبار، في حين أنّ الحق ينطق بأنّ

---

(١) سورة الحج: آية ٤٧.

القائل هو كعب الأحبار.. فيا له من موضوع «يستفرغ العجب»، وكان مدهشاً إلى الحدّ الذي جعلني اتّصل بأحد الإخوة ممّن لهم اطلاع كثير حول البهائية، وأخبره به وبما قاله الكلبايكاني في كتابه، والميرزا أبو طالب في كتابه، وببحثي الطويل عنه وعدم عثوري عليه، فقال لي: إنّ الحقّ معك، إذ كلّ الأحاديث المذكورة في الكتاب موضوعة مختلقة ما عدا هذا الحديث المنسوب إلى كعب الأحبار.

وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على أنّ التساهل في الدين أمر قبيح مذموم.. وماذا أحدث أبو هريرة من ضجّة بين عامّة المسلمين في حديثه الذي نقله أبو داوود في سننه، وذكره علماء الإماميّة في كتبهم باهتمام بالغ إلى الحدّ الذي أصبح فيه نادرشاه من مجدّدي المذهب. ويأتي محتال آخر مثل الكلبايكاني فيضع حديثاً آخر يعوّل عليه الميرزا أبو طالب دون أن يتأكد منه، هل هو موجود في البحار أو لا؟ ويطالع مئات الأشخاص كتابه مصدّقين بالحديث الذي أورده فيه في حين هو من الأحاديث الموضوعة.

لا، فإنّ في الإسلام مصلحاً لكن الإصلاح على قسمين: إصلاح عام يخصُّ الإمام المهدي عليه السلام كمصلح عالمي - حسب اعتقادنا نحن الإمامية - وهذا الإصلاح عالميّ عام ولا علاقة له بموضوعنا، وهناك إصلاح خاص وهو محاربة البدع التي يفتريها المفترون.. وهذا الإصلاح مهمّة جميع أفراد الأمّة في كل زمان ومكان، ولا يقتصر على عصر معيّن، أو أفراد معيّنين إذ يمكن ظهور مصلحين (حسب المعنى المذكور) في جميع الأعصار. ولم يشترط الباري - جلّ وعلا - أن تكون المدّة كلّ مائة سنة، أو كلّ مائتي سنة، أو خمسمائة سنة، أو ألف سنة... كلّا وألف كلّا.. فلم تحدّد المدّة أبداً..

وبالنسبة إلى الأديان الأخرى كان يجب أن يأتي نبيّ يحيي دين النبيّ السابق، وهذا غير ممكن إلّا عن طريق النبوّة. أما بالنسبة إلى الدين الإسلامي العظيم، فإضافة إلى الإصلاحات الجزئية هناك إصلاح عالمي عالم يجري على يد وصي النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله..

هذا فصل عن الخاتميّة ذكرته استيفاءً للبحث الذي طرحته سابقاً والحمد لله.

الضمير ونسبية الأخلاق

قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾[1].

كان في نيّتي الحديث عن موضوع فلسفة التاريخ هذه الليلة، وذلك بحكم ما تطرّقنا إليه من حديث حول متطلّبات العصر، وأردت أن أخوض فيه لأبيّن العوامل الباعثة على سعادة الإنسان، وهل تتغير من عصر لآخر، وهل تبلى وتتجدد، أو يمكن أن تكون هناك عوامل ثابتة تبعث على سعادة الإنسان في كلّ عصر؟ وهذا ما يحتاج إلى شرح وتوضيح لا أراني مستعداً أن أتعرض له، لأني قبل ليال كنت أتحدث عن نسبيّة الأخلاق، ولم أكمل الحديث عنها حيث بقي قسم منه لم أره ضرورياً، لكن طلب مني بعض الأصدقاء إتمامه، وها أنّي أواصل الحديث عن نسبية الأخلاق نزولاً عند رغبتهم.

لقد ذكرت أنّ دليل القائلين بنسبية الأخلاق هو زعمهم أنها ترتكز على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وكل ما يستحسنه العقل أو يستقبحه من أعمال مدّعين أنّ تفكير الإنسان وموقفه من هذه القاعدة يتبدل تبعاً لتعاقب الأزمنة والعصور، ولذلك يستنتجون أنّ أساس الأخلاق غير ثابت، إذ يمكن أن تكون بعض الأخلاق حسنةً في وسط من الأوساط ورديئة في وسط آخر.

وقلتُ في جوابي لهم أنّ لاستدلالهم هذا أساسين: الأوّل: الحسن والقبح قاعدة للأخلاق، والثاني: أنّهما نسبيّان. وفي تعبير المناطقة أنّ لهذا الاستدلال صغرى وكبرى، وأنّ كبراه تستنتج من صغراه. فصغرى هذا الاستدلال هي أنّ الأخلاق مرتكزة على قاعدة الحسن والقبح، وأنّ الحسن

(١) سورة فاطر: آية ٨.

والقبح نسبيان. وكبراه أنّها مرتكزة على أمر نسبي، وكلما كان أساسه نسبيّاً فهو نسبي، إذن الأخلاق نسبية.

لقد تحدثت سلفاً عن الأساس الأوّل وقلتُ: إنه غير صحيح مبدئيّاً. وذكرت أنّ هذا اللون من الأخلاق هو ما أقرّه «سقراط»، الذي كان أحد معلّمي الأخلاق، وله مدرسته الأخلاقية الخاصّة به، وهو الذي وضع أساس أخلاقه على الحسن والقبح. أمّا الأخلاق الإسلامية فهي ليست كذلك لأنها لا تؤمن بقاعدة الحسن والقبح، ولو كان هناك إشكال فهو ينصبّ على مبادىء «سقراط» الأخلاقية.

هذا ما تطرّقت إليه سابقاً، وبقي الأساس الثاني الذي رغب بعض الأصدقاء أن أتحدث عنه أيضاً لكني أشرتُ له إجمالاً وقلت: إنّ نسبيّة الحسن والقبح غير صحيحة أيضاً دون أن أُفصّل فيه.. وما أريد أن أقوله الآن هو لندع الخوض في نسبيّة أساس الحسن والقبح غير الصحيحة، ولننطلق من نقطة أخرى في حديثنا عن هذا الموضوع حتى يتّضح أكثر.

لا بدّ أنكم سمعتم بكلمة «الضمير» التي طالما يكرّرها الناس في تعاملهم اليومي حيث يقولون مثلاً: حكّم ضميرك، هل أنّ الموضوع هو نفس ما ذكرت؟ أو للقاضي الفلاني ضمير حيث حكم بهذا الشكل، وهكذا تتكرر هذه الكلمة، فما معناها؟.

هذا ما أردت أن انطلق منه واجعله أساس بحثي بدل الخوض في قاعدة الحسن والقبح. فما معنى الضمير؟ وهل يتطور تبعاً لتطور العصور؟ وهل يتبدّل بتبدّلها؟ وهل أنّ ضمير الناس هذا اليوم يختلف عن ضميرهم قبل عشر سنوات، أو قبل قرن، أو عشرة قرون؟ وهل يخضع الضمير لسنن التطوّر كما تخضع الأزياء، ووسائل النقل، ووسائل الإضاءة؟.

إنّ في داخل كلّ إنسان حسّاً، وهذا الحسّ هو القوّة الكامنة بين جوانحه، والتي يمكن أن تحكم ضدّه في يوم من الأيّام، وهذه القوّة هي الضمير نفسه، فالضمير هو السلطة الخفيّة التي تتحكّم بالإنسان، وهو صوت الله في داخل الإنسان كما عبّروا...

ينقل أنّ للفيلسوف الألماني الشهير «كانت»، وهو من مشاهير فلاسفة العالم، عبارة كتبت على قبره بعد وفاته، يقول فيها: شيئان يثيران إعجاب الإنسان هما: السماء المليئة بالكواكب والنجوم التي تُظِلّنا، فكلما نظر فيها الإنسان يزداد معرفة بعظمة الكون، والثاني هو: الضمير المستقرّ في باطن الإنسان.

أجل، إنّ الضمير يثير الدهشة والإعجاب حقّاً، لأنّنا نجد أنّ الإنسان أحياناً يدين نفسه فيما لو كان هناك اختلاف بينه وبين شخص آخر، وقد لا يتنازل في الوهلة الأولى، وقد يغمط حقّه، لكنّه سرعان ما يتعرض لتأنيب تلك القوّة التي بين جوانحه بمجرد أن يتأمّل ويفكّر بما بدر منه، ويشعر عندها أنّه خجل أمام نفسه.. فما هذا الوازع الذي يجعل الإنسان خجلاً أمام نفسه؟ هل هناك غير الضمير شيئاً؟ أنّه هو الذي أنّب ذلك الطفل الذكي الذي رأى إجّاصة في غرفة ولم يأكلها، فلمّا خرج من الغرفة، سألوه: هل كان معك أحد؟ فقال: لا، فقيل له: لِمَ لم تأكل الإجّاصة إذن؟ قال: إن لم يكن معي أحد فقد كان معي ضميري.

وهذا الضمير الذي يؤنّب صاحبه هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم: ﴿بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[1] فالضمير هو تلك القوّة التي تتّخذ موقفاً من الإنسان فيما إذا أقدم على رذيلة من الرذائل أو عمل من الأعمال غير الطيّبة، فتحدثّه وتؤنّبه، وكأنّ لسان حالها يقول: أيّها القلب الغافل! لم ارتكبت هذا العمل؟ وما أقبحه وأشنعه من عمل؟ ووو... إطلاقاً منها لعبارات التأنيب التي تنفثها بحرقة وألم.. فهذا هو الضمير، الوجود الطبيعي في الإنسان، ولا أدري هل هناك من ينكر وجوده؟ لا، ولا أحسبه عاقلاً من كان له هذا التوجّه! فالضمير موجود بالضرورة، وهو حديث العالم كلّ العالم، حيث يقرّ بوجوده جميع أبناء المعمورة، بما فيهم الملاحدة البعيدون عن إشعاع السماء والمنكرون لوجود الخالق العظيم، حيث لا يستطيعون إنكاره مع إنكارهم لله جلّ شأنه، ولا يجرأون على جحده، والتنكّر لحقيقته.. إنهم يدّعون أنّهم أنصار الحقيقة ولو كانت في غير صالحهم، وأنّهم أصحاب شعور إنساني، وأصحاب عدالة،

---

(١) سورة القيامة: آية ٢.

وأنّهم يذعنون للحقيقة ويعترفون بها أينما وجدت، ويطلقون عنوان الإنسانية على هذه التوجهات زاعمين أنّ الإنسانية توجب عليهم أن يكونوا أنصار المظلومين وحماتهم..

فهذه التوجّهات سائدة حتى بين الماديّين والشيوعيّين.. والضمير مع الإنسانية هو القوّة التي ترتكز على الحقّ والحقيقة.. ولو رأى أحدنا أنّ الحقّ ليس معه، فعليه أن يكون عادلاً منصفاً، ويعطيه لصاحبه قائلاً له: أنت صاحب الحق، ولست أنا اطلاقاً من منطق الضمير الذي يُملي عليه ذلك..

فالضمير موجود لدى إنسان اليوم، وكان موجوداً لدى إنسان العصور المنصرمة، ويظلّ موجوداً عند إنسان المستقبل، فهو واحد لم يتبدل، فمثلما كان موجوداً في الماضي، فهو موجود اليوم، وسيبقى على وجوده مستقبلاً، لأنه شعور لا يخلو منه أحد.. ونحن عندما نقرّع الظلمة والطغاة ونعنّفهم، فإننا نفعل ذلك بنفس المستوى مع من غبر منهم، ومن هو موجود اليوم فلا فرق في تأنيبنا للطغاة، وكما نؤنّب طغاة اليوم، كذلك نفعل مع طغاة الأمس وذلك أننا نصفهم بانعدام الضمير، إذ كانوا أناساً قد تصرّفوا خلاف الضمير الإنساني، وداسوا على ضمائرهم.. من أمثال جنكيزخان والقياصرة، فإنّ هؤلاء من الأشرار سيّيء الصيت لأنهم معدومو الضمير.

فالذي يظهر من ذلك كلّه أنّ جميع أفراد النوع الإنساني يتمتعون بوجود الضمير الإنساني.. وهل هناك غير الضمير يحكم بالعدل، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه؟ وهل هناك غير الضمير يستقبح قتل الأبرياء، سواء كان ضمير قبل خمسة آلاف سنة أو ضمير اليوم؟ وهل غير الضمير يمتعظ من قتل الطفولة البريئة؟ فالضمير موجود وهو واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل، ولو كان الحسن والقبح المطلقان نسبيين متغيرين فالضمير أيضاً نسبيّ متغيّر، وله في كلّ عصر موقف يختلف عن موقفه في عصر آخر، علماً أنّه لم يقل بهذا أحد حتى الّذين ذكروا ذلك في فلسفاتهم، لم يطبّقوه عمليّاً، ومنهم الشيوعيون مثلاً الذي يؤمنون بأصالة المادة في الفلسفة والقضايا الاجتماعية وكلّ شيء... ويرون أنّ العامل الاقتصادي هو أساس كلّ شيء، وهو الذي يوجد الضمير، والضمير الإنساني تابع للعامل الاقتصادي، فإذا تطوّر هذا العامل يتطوّر معه الضمير.

وبناءً على كلامهم هذا، لا يبقى أيّ معنى للضمير أو الإنسانيّة لأنهم قد افرغوهما من محتواهما، وهذا إجحاف منهم بحقّ هذه المفاهيم لأنّنا عندما ندقّق في الوجود الإنساني نجد أنّ الضمير حقيقة ثابتة في الإنسان في كلّ العصور.. وهذا ما أكّد عليه القرآن الكريم في كثير من آياته، وممّا جاء في هذا الصدد قوله في سورة القيامة: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾[1] فالقسم هنا وارد رغم أنّ «لا» زائدة، ومثل ذلك قولنا: «لا وحقّك»، فالقسم متحقق والموضوع في مستوى القسم، هذا أوّلاً، وثانياً: أنّ الموضوع قطعيّ يقينيّ إلى الحدّ الذي يستوجب فيه القسم!.

فكم اهتمّ القرآن بأمر النفس اللوامة حيث ذكرها مرادفة ليوم القيامة، والقيامة يوم تشكيل محكمة العدل الإلهيّ لجيمع الخلائق.. وقد خلق الله في نفس الإنسان ميزاناً يشبه ميزان يوم القيامة ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾[2] (وهذا الميزان هو الضمير الذي أقسم به الله تعالى لأنه يؤدّي دوره في الإنسان كما يؤدّي الميزان دوره يوم القيامة) فما يريد أن يقوله الباري تعالى هنا هو أنّه خلق في الإنسان هادياً لوّاماً ليدقّق في الحقيقة ويستوعبها.

ويقول القرآن في موضع آخر: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[3].

وهنا جاءت موارد القسم كثيرة بحيث لم يذكر مثلها في الكثرة في موضع آخر من القرآن، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على أهميّة الموضوع.. فيقسم القرآن هنا بتلك الأشياء إلى أن يصل إلى النفس فيقسم بها وبما فيها من اعتدال من خلال الإلهام الفطري الذي أودعه فيها لعمل الخير أو عمل الشر. وبواسطة هذا الإلهام يتعرّف الإنسان على عمل الخير أو الشرّ، ولا حاجة أن يعلّمه أحد لأنّ وجدانه يتكفّل هذه المهمّة حيث يدلّه عليهما.

---

(١) سورة القيامة: آية ١ ـ ٢.

(٢) سورة الرحمن: آية ٧.

(٣) سورة الشمس: آية ١ ـ ٨.

ويقول في آية أخرى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1] ولم يقل: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات وأقيموا الصلاة، لأنّ المراد: أنّنا أوحينا إليهم فعل الخيرات وأقام الصلاة وألهمناهم ذلك، لا المراد: أننا أمرناهم به.

ونقل حديث قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[2] وهو مرفوع إلى النبيّ ﷺ عن وابصة بن معبد الأسديّ: أنّ رسول الله ﷺ قال لوابصة: «جئتَ تسأل عن البرّ والإثم».

قال: قلتُ: نعم، قال: فجمع أصابعه فضرب بها صدره وقال: «استفتِ نفسك، استفتِ قلبك يا وابصة (ثلاثاً). البرّ ما اطمأنّت إليه النفس واطمأنّ إليه القلب. والإثم ما حاك في النّفس وتردّد في الصدر، وإن افتاك الناسُ وأفتوك»[3]. فكما يُستفتى المجتهد، فكذلك يُستفتى القلب، فهو بمثابة مرجع تقليد. وقد أورد الشاعر مثنوي تلك العبارة «استفتِ قلبك» في شعر يقول في بعضه: قال النبيّ: استفتوا القلوب.

ونلاحظ في الإسلام مفاهيم تدلّل على أنّه يعتقد بأصالة الضمير، فقد جاء في الحديث الشريف: «الصدق طمأنينة والكذب ريبة» فالأصالة تكمن في أنّ قلب الإنسان يقبل الصّدق بسرعة، ولا يقبل الكذب إلّا متردّداً مع وجود القرينة عليه. وقد ذكر الشاعر مولوي هذا المعنى حيث قال: في حديث الصدق طمأنينة القلب، والصدق يأسر القلب ويجذبه كما تجذب حبّات الطعام في المصيدة فريستها.

إنّ أمثال هذا الشعر في غاية الروعة، وقيمته تفوق الوصف.. وفي أدبنا الفارسي من الحكم العميقة القيّمة ما يبهر العقول، وأين تجد أديباً من أدباء العالم عاش قبل ستة أو سبعة قرون قد صاغ ذلك الحديث الشريف في قالب شعري جميل كمولوي!؟ ومن أين أخذ مولوي وأمثاله من عباقرة الأدب الفارسي؟ وما سر الروعة والجمال في أدبهم؟.

---

(١) سورة الأنبياء: آية ٧٣.

(٢) سورة المائدة: آية ٢.

(٣) سنن الدرامي: ج٢، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

إنهم أخذوا ذلك عن النبيّ الأعظم ﷺ إمام البلاغة والفصاحة والبيان الذي عبّر عنه الإمام عليّ عليه السلام بقوله: «كلامه بيان وصمته لسان»، وذلك هو سر الروعة والجمال في أدبهم. ولا يخفى فإنّ أدبنا زاخر بأمثال تلك الحكم والمفاهيم القرآنية النبويّة السامية، ولكن يعبّرون عنه بالأدب الفارسي، وهو الحقّ، وله قيمته الكبيرة، أمّا إعلامه الكبار من أمثال سعدي، وحافظ، ومولوي، وسنائي وغيرهم الذين ملأوا الآفاق بحكمهم، فإنّ ما كانوا عليه من عظمة وعبقريّة هو بسبب تعلقهم بالإسلام وولعهم فيه، وفي أفكاره ومفاهيمه التي صاغوها في قالب شعريّ عذب بالفارسيّة.

وجاء في كتب الحديث كلام ذكره الشيخ الأنصاري في رسائله، ويبدو أنّه حديث نبوي شريف، ونصّه: «إنّ لكل حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً» أي: أنّ الحق والباطل ليسا سواء، والنور الموجود في كلّ صواب هو النور الذي يكشفه القلب، والحقيقة هي الضمير، فالضمير في وجود الإنسان حقيقة لا بدّ منها، ولكن هل صحيح ما يقولون عنه أنّه يتطور ويتبدّل؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل يخضع الضمير لسنن التغيير كما يخضع غيره من الأشياء؟.

وهنا موضوعان عليّ أن أتعرض لهما بالحديث. الأول: لا نقاش في أنّ الضمير يتغيّر عموماً، ولكن ما هو لون هذا التغيّر؟ وماذا يعني أنّه يتغيّر؟ هل يتغيّر بذاته مثل سائر الأجهزة التي تتغيّر أحياناً ولا تؤدّي عملها بالشكل المطلوب؟ وإذا ما كانت سالمة فإنّها تؤدّي عملها على أحسن وجه؟ ولكن إذا عطبت فإنّها لا تؤدّي عملها بالصورة المطلوبة، كالعين التي تبصر وترى ويأتيها وقت تفقد فيه دورها. وعندما يعتلّ الإنسان تصفّر عينه فيرى الدنيا صفراء، ولكن هذا لا يعني أنّ عينه غير ثابتة في إبصارها، كما لا يعني أنها قد انحرفت عن مسارها فتصبر قليلاً، أو ترى الشيء شيئين، أو ترى كل شيء مسودّاً..

فهل الضمير يتغير كما تتغير العين مثلاً أو هو ثابت كثباتها؟:

إن الضمير ثابت لا يتغيّر ولكن بعض الحمقى يقولون إنه متغير أساساً. ومنطقنا في ثبات الضمير هو منطق القرآن الكريم حيث يرى أن الضمائر ثابتة، ويمكن أن تعتلّ. وإذا اعتلّت فلا تؤدّي دورها على النحو المطلوب، وكلامنا هذا يختلف عن كلام أولئك القائلين بتغير الضمير، وهو بعيد عنه بعد السماء

عن الأرض. والآية الكريمة التي تلوتها في أول المحاضرة تؤكّد المعنى الذي نقصده ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾ فالقرآن يقرّ أنّ الإنسان أحياناً يرى عمله القبيح حسناً جميلاً، ولكنه لا يقرّ بأنّ الضمير متغير ذاتاً، وما يريد أن يقوله هو أنّ الضمير كسائر الأشياء، يصيبه ما يصيبها من أعراضٍ، وعندما يكون سليماً فإنه يعمل بالصورة المطلوبة، وعندما يكون مريضاً معتلاً فإنه لا يعمل كذلك.

جاء في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حديث سمعتموه مراراً، ينقل أنّ النبيّ ﷺ قاله أمّا في حجة الوداع أو في عمرة من العمرات حيث دخل الكعبة فوقف عند بابها واضعاً يده على الباب، وبدأ يتحدّث إلى الناس.. وكان حديثه عن المستقبل وما ستظهر فيه من تطورات، قال في بعضه ما مضمونه: «يأتي على الناس زمان لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر» وكان سلمان ـ رضوان الله عليه ـ حاضراً فقال: أوَيكون ذلك يا رسول الله؟.

فقال ﷺ: «وأكثر من ذلك، يأتي على الناس زمان يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف» فزاد تعجب سلمان، وقال: أويكون ذلك يا رسول الله؟ فقال ﷺ: «وأكثر من ذلك، يأتي على الناس زمان يرون المنكر معروفاً، والمعروف منكراً».

وهذه العبارة الأخيرة تتعلق بالضمير لأنّه إذا اسودّ الضمير فإنه يرى المنكر معروفاً، والمعروف منكراً وهذا يعني أنّه يمسخ وتُمسخ معه الفطرة الإنسانية، وإذا مُسخ الضمير فالويل كلّ الويل للبشريّة، علماً أنّه قد وردت تعابير مختلفة عن الفطرة الممسوخة. منها: ما يتعلّق بقضيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سالفة الذكر، ومنها ما يتعلّق بالقلب حيث ورد في المأثور أنّ قلب الإنسان نقطة بيضاء في وسطها نقطة سوداء، وعندما يرتكب الإنسان ذنباً فإنّ النقطة السوداء تكبر، وكلما تمادى في ذنبه تكبر تلك النقطة وقد تصل حداً تغطّي فيه على كل البياض الكائن في القلب، ولا يبقى إلّا الإسوداد نفسه.. ولكن إذا أذنب الإنسان ثم تاب وعمل صالحاً، فكلّما استمرّ في عمله تصغر تلك النقطة السوداء، وتكبر النقطة البيضاء. وورد أنّ القلوب ثلاثة: قلب

متلألىء، وقلب أسود، وقلب منكوس، والمنكوس هو الذي لا يرى الأشياء على حقيقتها بل يراها معكوسة منكوسة، فالضمير ـ من وجهة نظرنا ـ يتغيّر ولكن لا بمعنى أنّه متغيّر غير ثابت أساساً بل بمعنى أنه كسائر القوى الروحيّة والبدنيّة، يمكن أن يكون سليماً، ويمكن أن يكون منحرفاً، وإذا ما انحرف فلا يعمل بالصورة المطلوبة. وخلاصة الكلام أنّه ثابت لكنه يتغيّر بانحرافه واعوجاجه.

هذا بالنسبة إلى الموضوع الأول، أمّا الموضوع الثاني:

فإن الأشياء التي نعتبرها حسنة جيّدة على قسمين: قسم منها جيّدة بالذات، وقسم منها جيّدة على اعتبار أنها وسيلة إلى الأشياء الجيّدة، كما أنّ الأشياء القبيحة، منها قبيحة بالذات، ومنها قبيحة باعتبارها وسيلة إلى الأشياء القبيحة والرديئة. ونحن نعبّر أحياناً عن الشيء أنه جيّد لأنّه مقدمة لشيء جيّد آخر، وأنّه رديء لأنه مقدّمة لشيءٍ رديءٍ آخر، وعندما تتفاوت أفكار الناس تبعاً لعاملي الزمان والمكان، فإنّ الأشياء الجيّدة والرديئة فيها لا تتبدل هي نفسها، بل تتبدل مقدّماتها، أي: يمكن أن يكون حكم الناس في زمان معين على شيء من الأشياء أنّه وسيلة جيّدة لأمر جيّد، ويمكن أن يتغيّر هذا الحكم في زمان آخر، ولكن حكمهم على الأمر الجيّد أو الرديء نفسه لا يتبدّل، بل الذي يتبدّل هو حكمهم على الوسيلة. ولا ننكر القول أنّه يمكن أن يخطىء الإنسان، ولكن هذا غير مسألة تغيير الضمير. وأذكر لكم مثالاً يذكره هؤلاء أنفسهم.

يقولون إنّ الحجاب حسن عند قوم وقبيح عند قوم آخرين، والتبرّج كذلك، فالحسن والقبح ـ إذن ـ أمران متغيّران غير ثابتين. وهنا لا بدّ أن نجيب هؤلاء أنّ المسألة ليست مسألة الحجاب والتبرج بل المسألة أعمق من ذلك حيث ترتبط بالفطرة البشرية وهي مسألة العفّة، والله ـ تعالى ـ خلق الإنسان مجبولاً على احترام الحقوق العائلية، وأودع في ضمير المرأة أن لا تخون زوجها، وفي ضمير الرجل أن لا يخون زوجته.

وأنا قلت ذلك مراراً أن لا تخن المرأة زوجها، ولا يخن الرجل زوجته بالعمل مع امرأة أخرى، لأنّ ما يتمخض عن هذه الخيانة يؤثّر على النسل، لا سيّما وأنّ للرجل حساباً يختلف عن حساب المرأة، لأنّ المرأة إذا أنجبت طفلاً

بالطريق المشروع أو غير المشروع فهو ابنها، أمّا الرجل فليس كذلك لأنه لا يعتبر ولداً له إذا كان بالطريق غير المشروع، لذلك أودعت فيه حالة من الغيرة تجعله يراقب زوجته دائماً ليضمن انتساب نسله إليه.

فالعفّة قضيّة فطريّة مودعة في ضمير كلّ رجل وامرأة. وما الحجاب إلّا مقدّمة ووسيلة لها. ومن يقول إنّ الحجاب حسن، هل يقصد أنّ الحجاب بما هو حجاب حسن دون أخذ العفّة بنظر الاعتبار؟ أإذا كانت المرأة محجّبة وهي غير عفيفة أفضل أم كانت سافرة متبرّجة أفضل؟ ومن يستحسن الحجاب، هل يستحسنه كمقدّمة للعفّة وحامياً لها، أو لا؟ ومن يستقبحه فهل يستقبح العفّة أيضاً؟ ولو سألناه عن العفّة هل هي قبيحة مذمومة؟ لأجاب بالنفي.. وكلّ إنسان نزيه شريف يستهجن اللاعفّة ويستقبحها، وحتى أفسد نساء الدنيا وأفسقهن يستقبحن ذلك، ولكن لو سألت منهم عن سبب ممارستهن للرذيلة لأجبن بأن الجو العام كلّه موبوء بالرذيلة، وأنّ الأخريات مثلهن لكن لا يعرفهن أحد، أمّا نحن فيعرفوننا.. وحتى الشيوعيين يؤمنون بعفّة المرأة، وقد عجزوا عن مسألة تحقق الاشتراك في الجنس بل الشيوعية الجنسيّة كما يعبّرون، ولم عجزوا عن تحقق ذلك بعدما نادوا به وطبقّوه فترةً؟ والجواب هو: أنّهم رأوه يصطدم مع الفطرة والضمير الإنساني، ويتنافى مع الفضيلة لذلك تراجعوا وألغوا قرار الاشتراك في الجنس منذ عام (١٩٣٦) كليّة، وأقرّوا الاشتراك في المال فقط. فالمرأة وعرضها يجب أن يحفظا.

وهناك مثال أودّ أن أذكره: كان الناس في فترة من الفترات يوصون بالقناعة في وقت كانت فيه جيّدة جداً، أما اليوم فلا يوصون بها ويرونها رديئة قبيحة، فالقناعة كانت جيّدة وأصبحت رديئة.. والمهم هنا أن نعرف ما هو القصد من القناعة؟ ما معنى القناعة أساساً؟ إنّ القناعة تقف في نقطة مضادّة للطمع «عزّ من قنع وذلّ من طمع» فليقنع الإنسان بما عنده، ولا يطمع بما عند الآخرين، فهذه هي القناعة وهي حسنة محمودة اليوم، وكذلك هي بالأمس. ولكن البعض يتصور أنّ القدماء عندما يوصون بالقناعة فإنهم يقصدون الاكتفاء بالقليل حيث يأخذ الإنسان مقداراً قليلاً من المال الحلال، ويلقي الباقي في البحر!.

كلّا فالقناعة ليست بهذا المفهوم، بل هي كما ذكرنا سلفاً حيث يكتفي الإنسان بما عنده ولا ينظر إلى الآخرين بعين الطمع. والضمير الإنساني في جميع العصور يقضي بأن لا يذلّ الإنسان نفسه. فالقناعة ـ في ضوء ما تقدم ـ مقبولة سواءً كانت في الماضي أو تكون اليوم.

ويوجد مثال آخر حول ترك الدنيا حيث يقول البعض: إنّ ترك الدنيا كان جيّداً في الماضي ورديئاً هذا اليوم. والحال أن الترك الجيد الذي كان، رديء هذا اليوم، والترك الرديء هذا اليوم كان جيّداً بالأمس إذا كان المقصود من ترك الدنيا الكسل والاتكال والاعتزال والاكتفاء بمظاهر الحياة البدائية.

يقول القرآن الكريم: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[1] أي أنّ الله لم يأمر برهبانيّة من اللون الذي تمّ اختراعه في زمان عيسى وهي بدعة بهذا المعنى والترهب مرفوض شرعاً وعقلاً وعرفاً إذا كان كذلك. أمّا إذا كان المقصود من ترك الدنيا، ترك عبادتها، فهذا مقبول مستساغ إذا كان اليوم أو كان بالأمس.

فكلّ ما يحكم به الناس لا يرتبط بالأشياء الجيّدة أو الرديئة بل بوسائلها، ويتبدّل حكمهم بالنسبة إلى الوسائل لا بالنسبة إلى الأشياء نفسها.

وهناك مثال يذكره هؤلاء حول قضيّة تعدّد الزوجات فيقولون: إنّ تعدد الزوجات كان جيّداً في الماضي أما اليوم فهو قبيح مستهجن، ونحن نقول إذا كان الهدف من تعدد الزوجات الهوس فهو قبيح مستهجن في كل زمان وأما إذا كان الهدف لمصلحة موضوعيَّة منطقيّة فهو حسن جيّد مستساغ في كلّ زمان أيضاً، فحسنه أو قبحه يتوقَف على ظروفه أو مقدّماته.

---

(١) سورة الحديد: آية ٢٧.

الحتمية التاريخية والعدالة

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

سوف أتحدث الليلة عن موضوع آخر يتعلّق بمتطلّبات العصر ويدور حول نوع من التفسير للتاريخ، وهو بحث مهم يحظى باهتمام بالغ في عالم اليوم.

من الكلمات التي تطرق الاسماع كثيراً ويستعملها الكتّاب في كتبهم ومقالاتهم مراراً كلمة «الحتميّة التاريخيّة» وهي تعني أنّ الأسباب والحوادث الواقعة في التاريخ تخضع لسنن الحتميّة التاريخيّة فلا بدّ أن تقع، وظهورها حتميّ لا مناص منه.

ولنا أن نسأل، هل أنّ هذا المبدأ صحيح أو لا؟.

أعتقد أنّنا يمكننا أن نفسّر الحتميّة التاريخيّة بشكلين: أحدهما: صحيح، والآخر: غير صحيح، والشكل الصحيح لتلك الحتميّة على النحو التالي:

إنّ للحتمية التاريخية مفهوماً فلسفياً كلياً، حيث أنّ كلّ حادثة من الحوادث الواقعة في العالم سواء في المجتمع البشري أو غيره معلولة لحوادث أخرى حتميّة، أي: أنّ لكلّ حادثة علّة، وهل يمكن أن تكون هناك حادثة من دون علّة؟ لا، إذ أنّ هذا من المستحيلات العقليّة، ولا يقرّ به أيُّ فيلسوف مادياً كان أم إلهياً، ونحن نثبت وجود الله تعالى عن هذا الطريق حيث نقل أنّ في العالم حوادث قد ظهرت ولم تكن موجودة من قبل فلا بدّ لها من علّة

---

(١) سورة الحديد: آية ٢٥.

أوجدتها، وفي عالم الوجود حقيقة غير حادثة، أي ليس لها علّة إذ كلّ المعلولات بعللها التسببيّة تنتهي إليها، وهذه العلّة هي الله ـ تعالى ـ ويتمخّض قانون العلّة والمعلول عن ضرورة وحتميّة لا بدّ منهما، بل أنّ من مميزات هذا القانون وجود مبدأ الحتميّة فيه.

كيف يكون هذا؟:

لكلّ حادث وجود لا محالة إذا كانت علّته موجودة، وإذا لم تكن موجودة فليس له وجود وللحكماء الأقدمين قاعدة مفادها: «الممكن محفوف بالضرورتين وبالامتناعين» ولا أريد أن أتعرض لتفاصيلها وإنما اكتفي بذكر شيء مجمل عنها، فكلّ ممكن الوجود تكتنفه أمّا ضرورتان أو امتناعان، فإذا وجد فهذا يعني أنّه قد أحاطته الضرورتان أو الحتميّتان، وإلّا فالامتناعان، والضرورة أو الحتميّة تحدّد لها وقتاً لا بدّ منه (أو كما تسمّى الضرورة الوقتيّة) أي: أنّ التلازم بين الحادث وزمانه قائم، وكلّ حادثة توجد يجب أن توجد في زمانها، ويستحيل أن توجد في زمان آخر، كأن تتقدّم أو تتأخر لحظةً واحدة، فكلّ حادثة لها زمانها المخصوص بها وكما قيل: «الأمور مرهونة بأوقاتها» وجاء في القرآن الكريم حول قرب موعد الأمم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1] وحول السنن الكونيّة وأنها ثابتة لا تتغيّر ولا تقبل التخلّف قوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[2] فلا تبديل ولا تحويل في سنّة الله جلّ شأنه، فمثلاً عندما نرى تحرّك أوراق الشجرة، نلاحظ أنها قد تحركت أولاً، وأنها تحركت في لحظة معيّنة ثانياً، ومن المستحيل أن لا تتحرّك في هذه اللحظة، أو تكون لها نفس الحركة في لحظة أخرى وذلك أن تحرّكها معلول بوجود الرياح، وعندما تهبّ هذه الرياح فلا بدّ لتلك الأوراق من تغيير في وضعها.. وكذلك الرياح فإنها معلولة لعلّة أخرى، ولولاها ما كان لها وجود، وهذه أيضاً معلولة للتغيير الحاصل في اتّجاه الرياح الحارّة والباردة، فالرياح المنخفضة تكون حارّة، وبما

(١) سورة الأعراف: آية ٣٤.
(٢) سورة فاطر: آية ٤٣.

أنّ الحرارة إذا لامست شيئاً تؤدّي إلى تمدّده، فإنّ الهواء سوف يتمدّد ويكون أخفّ مما كان عليه، أمّا الرياح المرتفعة فهي أثقل وأكثر برودةً، وعندما تضغط على التي أسفل منها، وهذه تضغط عليها، يظهر تخلخل في الهواء يؤدّي إلى هبوب الرياح.. والرياح المنخفضة التي ذكرنا أنها تكون حارّة فإنّ حرارتها معلولة لعلّة أخرى كأن تكون مثلاً بسبب وصول أشعة الشمس إلى نقطة معيّنة، وهذه أيضاً معلولة لعلّة أخرى، وهكذا تستمرّ العلل...

فالحتميّة التاريخيّة أو ما يسميّها الفلاسفة «بالضرورة الوقتية» صحيحة من وجهة نظر الفلسفة حيث أنّ لكلّ شيء ضرورة في وقته، وامتناعاً في غير وقته، ولا يخفى فإن كثيراً من الأشياء نقولها وفق تصوّراتنا وليس وفق حساب دقيق لأننا لسنا مشرفين على نظام العالم، وغير مطلعين على حساباته الدقيقة، ولو كنّا كذلك لسخرنا من أنفسنا وما قلنا: ما المانع أني أكون في عصر سعدي، وسعدي يكون في عصري مثلاً، أو يقول أحد شخصين جالسين هنا في المسجد، ما ضر لو كنت جالساً في غرب المسجد، وصديقي في شرقه.. فهذه تصوّرات، وهي تطرأ على الزمان أيضاً، ولو خاض أحد في حسابات الفلسفة الدقيقة لرأى أنّها من المستحيلات كالذي يقول أنّ هذه الأعداد التي تبدأ بواحد وتستمر إلى ما لا نهاية، ما المانع أن يكون العدد ٣ مكان العدد ٧ أو بالعكس؟ ولو فكّر الإنسان بهذا لوجده غير معقول لأنّ العدد ٣ يكون ثلاثة إذا كان في مكانه الحقيقي بين الاثنين والأربع، ولو كان بين الست والثمان لم يعد ثلاثة بل سبعة، وكذلك لو كان السبع بين الاثنين والأربع لم يعد سبعة بل ثلاثة، فلا يمكن أن تبقى ذاته محفوظة ويتبدّل مكانه، ولو تبدّل مكان لما ظلّت ذاته على وضعها.

فهذا بحث فلسفي لم أجد بدّاً من التعرض له تجاوباً مع من يرى صحّة الحتمية التاريخية في هذا الإطار، وكما ذكرنا سلفاً أنّ هذا هو الشكل الصحيح للحتمية التاريخية، وهو ما نتّفق به مع أصحابه، ولكن نحن لا نتّفق مع من يرى أنّ للحتميّة التاريخيّة مفهوماً آخر، وهو الشكل غير الصحيح لها والذي نوّهنا عنه في بداية الحديث، إذ لا حتميّة تاريخيّة عندنا بهذا الشكل.

لقد عاش في العالم أناس يفكّرون ماديّاً، ويفسّرون كلّ شيء في الحياة

تفسيراً مادّياً أيضاً سواء تعلّق ذلك بالكون أو بالإنسان، فبالنسبة إلى الكون يرون أنّ المادة أساسه ولا يعتقدون بوجود أصل غير مادّي له، وليس هو إلّا ماكنة آلية لا غير، وأمّا بالنسبة إلى الإنسان فيعتبرونه موجوداً ماديّاً من الناحية الأخلاقية، ويرون أنّ محركه في جميع أعماله وممارساته هي الأهداف الماديّة، وأنّه لا يمارس أيّ عمل إلّا وفق هذا المنظار وذلك من أجل تأمين معيشته.

توجد بعض الأعمال التي يمارسها الإنسان وهي ماديّة صرفة كالزراعة حيث تقوم الفلّاح بحراثة الأرض وزرعها، وبعد ذلك يقوم بحصد محصولها وجمعه ثمّ دوسه وتذريته، ولو سألته عن سبب قيامه بهذا العمل، لأجاب من أجل تأمين معيشته.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى بقيّة الأعمال إذ لو سألت العامل مثلاً عن سبب قيامه بفلان عمل لأجاب: من أجل استلام الأجور، وإذا ما استلمت الأجور ماذا تفعل؟ لقال: أريد أن يكون عندي شيء من المال لتأمين حاجاتي..

فهذه الأعمال أعمال ماديّة لكن توجد هناك أعمال أخرى يمارسها الإنسان وهي غير ماديّة مما لم تعرف دوافعها إلى حدّ ما، مثل طلب العلم سواء كان في المدرسة أو كان الإنسان يطالعه في المكتبة، ولو سئل طالب العلم عن هدفه من وراء طلب العلم فيمكن أن يقول: لا هدف عندي من وراء ذلك، وأريد أن أعرف فقط ماذا كتب في هذا الكتاب، ولو كان كتاباً تاريخياً لقال: أريد أن أعرف ماذا حدث في الماضي من أحداث، ولو سئل عن فائدة ذلك، لأجاب: فائدته أنّي أريد أن أفهم ما فيه! وأراه تفكيراً سقيماً عندما يرى الإنسان أنّ المال هو كل شيء في الحياة.

ينقل أنّ أبا ريحان البيروني كان ذا همّة عالية عجيبة في طلب العلم، وكان علّامة عصره وأحد المعدودين من عباقرة البشريّة كما كان إنساناً مسلماً متديّناً جدّاً، مرض مرضه الأخير الذي ودّع فيه الحياة، وكان يعيش لحظات الاحتضار فدخل عليه جاره وهو من الفقهاء حيث قصد عيادته، وكان أبو ريحان مطروحاً على فراشه يحتضر لكنّه لم يفقد وعيه بعد، فلمّا رأى الفقيه سأله مسألة في الفقه، لأنّه لم يكن متخصّصاً في الفقه بل كان متخصصاً في

الرياضيات والفلسفة وعلم الاجتماع، كما كان منجّماً عجيباً، فقال له الفقيه: لات وقت سؤال يا أبا ريحان! فأجابه أبو ريحان: إنّي أعلم أنّي في الاحتضار ولكن أنْ أموت وأنا أعرف تلك المسألة خير لي من أن أموت وأنا لا أعرفها.. فأجابه الفقيه على مسألته ثم ودّعه وما أن خرج من بيته حتى علا البكاء والنحيب حيث انتقل أبو ريحان إلى رحمة ربّه.

فطلب العلم بهذه الصورة ليس من الأعمال الماديّة لأنّ دوافعه غير ماديّة.. وحقّاً فإنّ كمال الإنسان في العلم، ولكننا نقرّ أيضاً أنّ هناك من يطلب العلم مقدّمة لأمور وأهداف ماديّة كطلاب المدارس والجامعات في عصرنا الحاضر إذ لو سئل أحدهم مثلاً عن سبب دراسته لأجاب: أريد أن أصبح مهندساً أو طبيباً واقبض راتباً جيداً من وراء ذلك، ولكن هل هذا هو حظّ العلم من المنزلة والتقويم؟ وهل يصيّره الإنسان وسيلة للأمور الماديّة دائماً أو أنّه يطلب العلم من أجل العلم فقط؟ وهذا هو التوجه الصحيح في طلب العلم، والعلماء الحقيقيّون الذين ساهموا في تطوّر العالم وتقدمه هم الذين طلبوا العلم من أجل العلم فقط، لا من أجل الماديّات، ولم لا يكونوا كذلك وهم قد تجشموا كلّ عناء من أجله حتى بلغوا به ما هو عليه الآن.

وأودّ أن أذكر هنا نموذجين من هؤلاء العلماء الأفذاذ أحدهما: السيد محمد باقر الشفتي المعروف «بحجة الإسلام»، وهو من العلماء الإسلاميّين الكبار، والثاني: باستور، العالم الفرنسي المعروف الذي أكبّ على دراسة الأمراض السارية، ولكلّ من هذين العالمين الكبيرين قصّة طريفة مفيدة عن تعلّقهما بالعلم وولعهما به.

أمّا قصّة الأول فكانت في ليلة زفافه حيث جلبوا له عروسه محفوفة بلُمّة من النساء، وأقاموا لها المراسيم المعهودة في الزواج، وعندما كانت النساء عندها في الغرفة وجد السيد الفرصة مناسبة للمطالعة حيث صمّم على استثمارها، فذهب إلى مكتبته وشرع في المطالعة، وانهمك فيها إلى الحدّ الذي نسى فيه أنه في ليلة زفافه، وكانت النساء قد خرجن من غرفة العروس على أمل أن يدخل عليها زوجها، وظلّت العروس المسكينة تنتظر زوجها على أحرّ من الجمر، لكنّه لم يأتها إلى أن حان وقت آذان الصبح، ولما سمع المؤذّن يقول:

الله أكبر، تذكر أنّ الليلة هي ليلة عرسه، فجاء إلى زوجته يعتذر منها على غفلته ونسيانه، وأخبرها أنّه كان منهمكاً في المطالعة إلى الحدّ الذي نسي فيه أنّه في ليلة زفافه.

وأمّا قصّة الثاني فهي نفسها كقصّة الأول حيث كان باستور منهمكاً في إجراء تجاربه ليلة زفافه حتى أسفر الصبح ولم يأت زوجته، وينقل أنّه كان طالما يعد زوجته بأخذها إلى الكنيسة في أيّام الآحاد أو إلى النزهة في العطلة الأسبوعيّة، وعندما تريد أن تعد نفسها للخروج كان يقول لها: انتظري حتى أمر على المختبر، ويبقى في مختبره حتى المساء دون أن يحسّ أنّه قد وعد زوجته بأخذها إلى الكنيسة أو النزهة.

فهؤلاء العلماء كانوا مولعين بالعلم، وولعهم هذا هو الذي ساهم في تطوير العلم والسير به قدماً، ولو كان جميع الناس يطلبون العلم من أجل لقمة العيش، لما تقدّم العلم بهذا الشكل الذي نراه اليوم.

وينقل أنّ ابن سينا كان وزيراً، فوشوا به إلى السلطان، فغضب عليه، ولما علم ذلك اختفى عن الأنظار، فسنحت له فرصة عظيمة في مخبأه حيث بدأ بالتأليف، وكان بعض طلابه يتردّدون عليه سراً فيلقي عليهم دروسه.. وظلّ على حاله هذا إلى أنّ صدرت الأوامر بالعفو عنه، وطُلب منه الخروج والعودة إلى منصبه لكنّه لم يعبأ بكلّ هذا، ولم يخرج من مخبأه قائلاً: إنّ انشغالي بالعلم خير لي من الوزارة وما فيها، وكان يعلم أنه لو خرج لاستوزروه ثانية لذلك امتنع عن الخروج.. وكم أصرّ عليه خدمه وعمّاله المنتفعون بوزارته بالخروج فرفض إلى أن دلّوا على مخبأه وأخرجوه منه بالقوّة.

فهذا هو شأن العلماء المتحرّرين من الماديّات، وهذا هو ديدن العلم الخالي من الشوائب الماديّة.

وهناك أعمال أخرى يمارسها الإنسان لا تحمل هدفاً مادّياً في طيّاتها كالأعمال الأخلاقية المحمودة، مثل الأعمال والمؤسسات الخيريّة التي يهدف الإنسان من ورائها خدمة الآخرين، وليس عنده هدف آخر، ولو سأل أحد عن دوافع الإنسان من وراء قيامه بتلك الأعمال، لأجاب: الإنسانية وحبّ الخير للآخرين، ولكن أصحاب النظرية الماديّة لا يؤمنون بهذا التوجه ويتجاهلون كلّ

شيء إلّا المادة التي يرونها هي الحاكم الأول والأخير في حياة الإنسان، ويعتقدون أنّ الإنسان يمارس بعض الأعمال للبروز والإطراء فيشتري مثلاً سيّارة فخمة جدّاً، وعندما يظهر طراز آخر يبيعها بسعر زهيد ويشتري غيرها بسعر غالٍ وهكذا فالإنسان في نظر هؤلاء يندفع نحو الأشياء ماديّاً، ونسأل هؤلاء عن دافع العبادة، هل للإنسان هدف ماديّ من وراء عبادته التي يمارسها ويلتذّ بها؟ ولعلّ هناك من يقول إنّ هذا الإنسان يمارس عبادته على أمل الحصول على شيء ماديّ في الآخرة، ولكن ليس جميع أهل العبادة على هذا المنوال، وقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله في مخاطبة ربّه جلّ وعلّا: «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنّتك بل وجدتك أهلاً للعبادة» وقال ابن سينا: «العبادة عند غير العارف معاملة ما كأنّهُ يعمل لأجرةٍ يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوا نفسه المتوهمّة والمتخيّلة ليَجُرَّها»[1].

فأصحاب النظرة الماديّة يقيّمون الإنسان من الناحية الأخلاقية تقييماً ماديّاً ويرون دافعه في كلّ عمل يقوم به دافعاً ماديّاً وعلى هذا الأساس فأنا الذي أتحدث لكم وأنتم الذين تسمعون، ننطلق في عملنا انطلاقاً ماديّاً، ورحم الله الاستاذ محمد نجمي أحد الاساتذة الجامعيين، وأحد طلاب الحوزة العلمية في قم، وقد توفي قبل سنة.. رحمه الله إذ نقل شعراً يناسب هذا الموضوع لسعدي يقول فيه: إنّ أساس حياة الإنسان بطنه، فلا غمّ عليه ما دام بخير، ويصلهُ ويكفيه من الطعام.

إنّ أصحاب النظرة الماديّة يقولون: ليس المعدة أساس حياته فقط، بل وأساس فكره ومشاعره وأحاسيسه.. فهم يذهبون أبعد من ذلك وينكرون أصالة الفكر والعقل والقلب والمشاعر، ولا يرون الإنسان إلّا من خلال بطنه، ولا يرون القلب والمشاعر والعقل والفكر إلّا أشياء تابعة له، فهو أساس كلّ جانب من جوانبه الحياتيّة، كما لا يتصوّرون الإنسان إلّا موجوداً ماديّاً من حيث الانطلاق والهدف والأخلاق، وهذا ما يعتقد به الماركسيّون الذين تشكّل

---

(١) الإشارات: ج٣، ص٣٧٠.

ماركسيّتهم أساس الشيوعية، وعندما ينظر الإنسان إلى التقدّم الصناعي والتطوّر التكنولوجي الذي أحرزته البشريّة يتصوّرها قد تقدّمت وتطوّرت في كلّ الحقول والميادين ولا يدري أنّها تعيش كارثة حقيقيّة في بعض الميادين!.

ولعلّ نصف سكّان العالم يحملون نفس التصوّر الماديّ حيث يرون أن أساس كلّ شيء في حياة الإنسان بطنه، فما أفدحه من خطأ حين يُنظَر إلى الإنسان من خلال بطنه! وما أجهل هؤلاء عندما يربطون بين هذا التصوّر الخاطىء وبين التقدّم الصناعي حيث يقولون: لو كان هذا التصوّر خاطئاً لما حصل هذا التقدّم الصناعي والتطوّر التكنولوجي، ولا أدري فما هي علاقة التقدّم الصناعي بهذا التصوّر؟ وقد غاب ممن هؤلاء أنّ هذا التصور في طريقه إلى الاندحار (وهو مندحر منذ البداية)، فحتى الماديّين لم يقيموا له وزناً هذا اليوم، لا سيّما وقد برزت إلى الوجود مدرسة ماديّة أخرى ترى غير ما تراه أختها، وإذا كان ماركس واتباع مدرسته يرون أنّ البطن هو أساس كلّ الإبداعات البشريّة، فإنّ فرويد عالم النفس النمساوي جاء بنظريّة مغايرة إذ يرى أنّ الأساس هو الجنس وليس البطن، وأنّ البطن وغيره من الأشياء الماديّة وجدت من أجل الجنس..

ويريد في الحقيقة أن يقول: إنّ أساس حياة الإنسان فرجه، ولمّا رأى أنّ رفيقه قد ارتفع بالإنسان كثيراً قام هو بإنزاله شبرين أو ثلاثة أشبار!.

إنّ الحتمية التاريخية التي يعتقد بها الشيوعيون في العالم هي غيرها في مفهومها الفلسفي العام الذي ذكرناه في بداية الحديث، فهؤلاء يرون أنّ كلّ ممارسات الإنسان ونشاطاته تخضع للعامل الاقتصادي، وأنّ هذا العامل مبدأ كلّ شيء بل هو البنية التحتيّة والأساس لكلّ شيء في الحياة، وما الإنسان في كيانه إلّا موجود اقتصادي بحت حيث يمارس نشاطاته ويزاول أعماله لأجل أهدافه الاقتصادية، وهو واقع تحت تأثير العامل الاقتصاديّ في جميع نواحيه.. وأنّ الاقتصاد جذر وأساس كل حادثة في العالم.. فالحتمية التاريخية التي يؤمن بها هؤلاء هي الحتمية الاقتصادية، أي الحتمية النابعة من العامل الاقتصادي، كما يقصدون بها الحتمية الاجتماعية أيضاً حيث أنّ وقوع الحوادث الاجتماعية حتميّ لا بدّ منه في وقت من الأوقات وفي عصر من

العصور.. ويفسّرون جميع الحوادث التاريخية ـ إذاً ـ تفسيراً اقتصادياً، فلو سألتهم عن سبب هجوم الاسكندر على إيران وفتحه إيّاها، لقالوا: العامل الاقتصادي هو السبب، وكذلك لو سألتهم عن سبب ظهور عيسى عليه السلام أو نبيّنا صلى الله عليه وآله كلّ في عصره، لقالوا: العامل الاقتصادي، وأيضاً لو استفسرت منهم عن سبب ظهور عصر النهضة في العالم، لقالوا: العامل الاقتصادي.. وهكذا فالعامل الاقتصادي وحده هو سبب ظهور الأحداث والتيارات المختلفة، ولكن الحتمية التاريخية (التي ألقاها الشيوعيون في أفواه الناس لتلوكها ألسنتهم) والتي ترى أنّ جميع مقدّرات البشرية بيد الاقتصاد، مبدأ خاطىء وتفسير غير صحيح للأشياء، وذلك للدليل الذي ذكرته والذي يدور حول رؤيتهم للإنسان وتفسيرهم لأعماله حيث ظهر خطأ هذا التصور جليّاً، كما أنّنا لا يمكننا أن نعثر هذا اليوم على أيّ فيلسوف حر ـ حتى لو كان ماديّاً ـ يؤمن أنّ الإنسان آلة اقتصادية بحتة، فهذا برتراند رسّل الفيلسوف الإنجليزي المعروف، وهو ماديّ التصوّر، ولا يؤمن بالله والأديان جميعها، ومن أنصار الاشتراكية، وله ميول قويّة نحو الشيوعية، لكنّه لا يؤمن بتلك الفلسفة وأباطيلها، ويرى أنّها خاطئة، ولو ثبت لنا هذا القدر المتيقن من خطأ التفسير الاقتصاديّ للأشياء، فإنّ خطأ الحتميّة التاريخية يتجلّى أكثر، فيجب أن لا نبحث عن تفسير الأشياء في العامل الاقتصادي فقط بل نبحث عنه في عوامل أخرى أيضاً، لأنّ الاقتصاد عامل من العوامل وليس كلّ شيء، فهناك مثلاً حبّ التفوق على الآخرين، وحبّ التحكم في رقاب الناس، وهذا عامل مهمّ نجده في هجوم المغول على إيران، ولعلّ هناك من يقول أنه يمكن أن يكون لهذا الهجوم سبب اقتصاديّ، لكن التاريخ يحكي خلاف ذلك.. فكما أنّ الإنسان يقع تحت تأثير العامل الاقتصادي فكذلك يقع تحت تأثير حبّ الذات، ويحدّثنا التاريخ عن هجوم المغول على إيران قائلاً: في البداية لم يكن في نيّة المغول الهجوم على إيران ولكن جنكيزخان هو الذي حرّضهم على ذلك فتشجعوا، والسبب الذي دعاهم لذلك هو أنّ عدداً من تجّارهم جاؤوا إلى إيران فاقتيدوا إلى بلاط السلطان، وتمّ حجزُ أموالهم..، فامتعض حكّامهم وأرسلوا عدداً من مأموريهم إلى السلطان ليستوضحوه عن سبب حجز أموال تجّارهم، فقام هذا بقتل المبعوثين في حين

لم يكن متعارفاً في العالم آنذاك أن يقتل مبعوث دولة أو قوم مهما كانت العداوة والخصومة، وعندما بلغ المغول قتل مبعوثيهم جنّ جنونهم وثارت ثائرتهم لأنّهم شعروا أنّ هذا التصرف قد مسّ كرامتهم وأساء إلى سمعتهم فغضبوا، وهاج شعور حبّ الذات والجاه الذي كان يعتمل في جوانحهم كأيّ أحد من الناس، فهجموا على إيران كالسيل المتدفّق.. فلم يكن الدافع اقتصادياً إذاً بل كان دافع الكرامة وحبّ الذات والسمعة علماً أنّه كان على سلطان إيران أن يعتذر منهم بسبب قتل مبعوثيهم لكنّه لم يقم بهذا العمل فشُنّت الحرب، وكان منها كان.

وهناك مثال آخر يُبيّن لنا خطأ التفسير الاقتصادي للأشياء، وهو قدوم الفاتحين المسلمين العرب إلى إيران حيث لم يكن وازعهم اقتصاديّاً، وهذا ما تتحدّث به كلّ التواريخ.. فالوازع كان دينيّاً، والدافع لهم هو العقيدة الإسلامية، وهذا ما يظهر لنا جليّاً من خلال المفاهيم التي بشّروا بها والتوجّهات التي كانوا عليها حيث اعلنوا أنهم جاؤوا ليخرجوا الناس من عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد القهّار، وأنهم جاؤوا للقضاء على كلّ ظاهرة صنميّة، وسمحوا للديانات الأخرى التي كانت توحّد الله أن يُمَارس اتباعها طقوسهم وشعائرهم بكلّ حريّة، كما تركوا الناس المجبورين المقهورين تحت نير حكوماتهم أحراراً، لقد قالوا: «جئنا لنخرج عباد الله من عبادة الناس إلى عبادة الله» فالدافع ديني عقائدي.. وهكذا مئات بل آلاف الأمثلة التي تفنّد رأي أصحاب التفسير الاقتصادي ونظريتهم، فهذا التوجّه مرفوض عقلاً وشرعاً وذوقاً وعرفاً.. ولا دُخْل منه في رحاب الموضوع الذي أردت أن أتطرق إليه:

لا معنى للعدالة عند من يفسّر التاريخ تفسيراً ماديّاً، ولم يذكر هذا المفهوم في مقولات ماركس والماركسيّين الّذين يدّعون أنهم من جانب الطبقة العاملة، بل ذُكرت كلمة الاشتراكية لكن لا بمعنى أنّها تتّفق مع العدالة. وهؤلاء الذين يضربون على وتر الاشتراكية يخطّئون أنصار العدالة ويعتبرونهم اشتراكيّين خياليّين، وذلك لأنّهم يعتقدون بالاشتراكية المنبثقة عن الحتميّة التاريخيّة لا عن العدالة، أيّ: أنّ الأوضاع الاقتصاديّة هي التي تجعل من المجتمع اشتراكياً.. ويذكرون المراحل الخمس التي تفرضها الحتمية التاريخية

والتي مرّت بها المجتمعات في مختلف فترات حياتها. . فأوّل مرحلة هي مرحلة الرق. ونتيجة عوامل اقتصاديّة معيّنة ظهرت مرحلة الاقطاع، ثم تلتها مرحلة الرأسمالية التي لم تبق على حالها وذلك بسبب التطوّر الحاصل في وسائل الانتاج لذلك تبدّلت أوتوماتيكيّاً إلى مرحلة الاشتراكية.

وفي ضوء هذا الاعتقاد يطلب أنصار الاشتراكية البحث عنها بالطريق العلميّ الّذي يسمّونه الحتميّة التاريخيّة فهو الّذي يقتضي ظهورها وليست العدالة تقتضي ذلك.

ولا أريد أن أتطرّق إلى تفاصيل هذا الموضوع، واكتفي بالإشارة إليه قائلاً: إنّ كلام هؤلاء خاطىء من جانبين: الأول: لم تتمخّض الاشتراكية عن تطوّر وسائل الإنتاج كما يدّعون، حيث ظهرت في العالم طرق حل كثيرة تستطيع الرأسمالية من خلالها المحافظة على وجودها من جهة، والوقوف بوجه الاشتراكية الآتية من جهة أخرى. الثاني: يتعلّق بالعدالة. . فإنّ هؤلاء لا يؤمنون بها أبداً، ولا يشجعون على اشتراكية تنبثق عنها لأنها ستكون خيالاً في تصورهم.

ونحن نقول: ليس الأمر كذلك لأن العدالة ـ من وجهة نظرنا ـ تُشبه الحالة الصحيّة عند الإنسان.

وكما ذكرت في إحدى المحاضرات الماضية بأنّ المجتمع مركّب من الأفراد، وهذا التركيب كأي تركيب حي له حالتان: السلامة والانحراف، وحالة انحرافه تعني حالته المرضيّة، وإذا ما اشتدّت فهي تعني الموت. وأما حالة السلامة والصحة ففيها البقاء والحياة، علماً أنّ التركيب الاجتماعي سليم في ذاته، وخلوده منوط بسلامته، وإلّا فالانحراف نصيبه، كما قال سعدي في بعض أشعاره: «إنّ في البدن أربع طبائع رغم اجتماعها فيه لكنها متضادّة فيما بينها، وإذا ما قُدّر لأحداهن أن تخرج عن حدّها الطبيعي فإن ذلك يعني موت الإنسان، أي أنّ فقدان التوازن في كل منها يؤدّي إلى الموت».

لقد ذكر الشاعر الطبائع الأربع في شعره وهي «الصفراء، والسوداء، والدم، والبلغم»، وأنّ عليها المدار في جسم الإنسان، ويمكننا أن نذكر شيئاً آخر غير ما ذكره الشاعر فنقول: إن جسم إنسان مثلاً يحتاج إلى عدد من

العناصر والمواد، آلية وغير آلية، ويحتاج كذلك إلى عدد من الخلايا تكون في الدم، فله نظام تركيبي إذن لا يرتبط بعامل الزمن، وهو موجود في الجسم اليوم كما كان موجوداً فيه قبل ألفي سنة، وتتوقف سلامة الجسم على ثباته. فعندما يُحلّل دم الإنسان مثلاً، فيجب أن يبقى تركيبه محفوظاً، وكذلك فإنّ الكالسيوم يجب أن يبقى بمقداره الطبيعي في الجسم، وإلّا فإنّ الإنسان يتعرض للمرض.

فالعدالة بالنسبة إلى المجتمع كالاعتدال الذي عليه الجسم، علماً أنّ هذا الاعتدال ثابت وليس له حدّ معيّن وهو «عرض عريض» كما يعبّرون أي أنّ في وسطه تذبذباً، وإذا كان هذا الاعتدال عند نقطة الوسط بصورة دقيقة جدّاً فهو كامل، أما إذا مال إلى أحد الجانبين فإنه يتناقص حتى يبلغ حدّاً يكون فيه الموت. ولكن هذه الأوساط ـ مهما كانت ـ فهي الحياة، وكلّما كان الاعتدال أكمل، كانت السلامة أكثر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التركيبة الاجتماعية.

إننا نعتقد أنّ الزمن يتكامل ولكن نحو العدالة والاعتدال، علماً أنّ العامل الاقتصادي هو أحد العوامل المؤثّرة في ذلك وليس هو كلّ شيء لأنّ هناك عوامل أخرى كثيرة ولها تأثيرها، ولكلٍّ من هذه العوامل نسبة معيّنة من الوجود والتأثير، وإذا كانت هذه النسبة محفوظة فإنّ المجتمع يكون سالماً وإلّا فيكون معرّضاً للمرض.

أكتفي بهذا المقدار حيث أشعر بالتعب رغم أنّي لم أكمل الموضوع وأسأل الله تعالى أن يجعل عواقب أمورنا خيراً.



الكون والتوحيد في المنظار الإلهي

مقدمة الناشر

هذا الكتاب.. رغم صغر حجمه.. عظيم الأهمية!.

ذلك أنه يتعرض لأهم مسألة فلسفية حياتية وهي مسألة تصور الإنسان المسلم عن الكون والحياة والإنسان.. فإن هذا التصور هو الذي يحدد المسار الحياتي للإنسان، وبه يختلف المجتمع الإسلامي عن غيره تمام الاختلاف.. ولن نستطيع مطلقاً أن نفصل بين المسألة الفلسفية والمسألة الحياتية الاجتماعية.

ومما يزيد الكتاب أهمية أن مؤلفه هو سماحة آية الله المطهري شهيد الثورة الإسلامية ومنظرها بما له من باع واسع في العلوم الفلسفية والإنسانية.

فنرجو إذن أن يطالعه القرّاء بكل دقة وإمعان. والله الموفّق.

مقدمة لرؤية كونية إسلامية

إن أي أسلوب وأية فلسفة في الحياة لا بد أن يكونا مبنيين ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لون معين من التفسير والتحليل.

ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود، ويعتبر هذا أساساً وخلفية فكرية لذلك المبدأ.

ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم «الرؤية الكونية».

ويعتمد كل واحد من الأديان والشرائع والمبادىء والفلسفات الاجتماعية على رؤية كونية معينة.

إن كل الأهداف التي يعلنها مبدأ ما ويدعو الناس إلى الحرص عليها، وكل الأساليب التي يعيّنها، وكل الواجبات والمحرمات التي يُنشئها، وكل المسؤوليات التي يوجدها؛ ليست إلاّ نتائج لازمة وضرورية للرؤية الكونية التي تشكل القاعدة الأساسية له.

ويقسم الحكماء الحكمة إلى قسمين:

١ ـ **الحكمة النظرية**: وهي تصور الوجود كما هو في الخارج.

٢ ـ **الحكمة العملية**: وهي فهم خط سير الحياة كما ينبغي أن يكون.

فـ «ما ينبغي» نتيجة منطقية لـ «ما هو موجود»، وعلى الأخص تلك الموجودات التي تتكفل بتوضيحها الفلسفة الأولية والحكمة المتعلقة بما وراء الطبيعة.

الإحساس بالكون ومعرفة الكون:

ينبغي أن لا يختلط علينا الأمر في تعبير «الرؤية الكونية» فنحملها على معنى «الإحساس بالكون»، وذلك بسبب استعمال كلمة «الرؤية» المأخوذة من «النظر» الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى «الرؤية الكونية» هو «معرفة الكون»، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة «المعرفة».

و«المعرفة» من مختصات الإنسان، و«الإحساس» ليس كذلك، لأنه من المشتركات بين الإنسان وسائر الأحياء، ولهذا كانت «معرفة الكون» من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير.

وكثير من الحيوانات متقدم على الإنسان من حيث الإحساس بالكون، فقسم منها مزود ببعض الحواس التي يفتقدها الإنسان، كما يقال بأن بعض الطيور يتمتع بحسٍّ يشبه الرادار. وقسم أخر يشترك مع الإنسان في بعض الحواس ولكنها عند الحيوانات أقوى وأكثر حساسية، والأمثلة لذلك كثيرة؛ منها قوة البصر في النسور وقوة الشم في الكلاب أو النمل، ويقال إن منها أيضاً قوة السمع في الفأر.

ويفضل الإنسان على كل الأحياء في «معرفة الكون» أي في الرؤية العميقة للكون. والحيوان لا يستطيع سوى الإحساس بالكون، أما الإنسان فهو يستطيع ـ بالإضافة إلى ذلك ـ أن يفسره ويحلله.

فما هي المعرفة؟.

وما هي العلاقة بين الإحساس والمعرفة؟.

وما هي العناصر التي تدخل في مسألة المعرفة وهي ليست موجودة في الإحساس؟.

ومن أين جاءت هذه العناصر واقتحمت عالم الذهن؟.

وما هي طريقة عمل المعرفة؟.

وما هو المقياس الذي نستطيع بواسطته أن نميّز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الخطأ؟.

هذه مجموعة من الأسئلة التي يشكل البحث فيها كتاباً مستقلاً[1]، ولهذا فنحن لا نستطيع أن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

ولكن المتيقن إن الإحساس بشيء غير معرفة ذلك الشيء، فالمعرض الواحد يراه الجميع بشكل واحد ولكن أفراداً معدودين فقط هم الذين يستطيعون تفسيره، وفي بعض الأحيان يقدمون تفسيرات مختلفة له.

أنواع الرؤى الكونية:

إن الرؤية الكونية أو المعرفة الكونية، وبعبارة أخرى تفسير الإنسان للكون يكون على ثلاثة أنواع، أي أنه يمكن استلهامه من ثلاثة منابع:

١ ـ العلم.

٢ ـ الفلسفة.

٣ ـ الدين.

إذن فالرؤية الكونية على ثلاثة أنواع:

١ ـ العلمية.

٢ ـ الفلسفية.

٣ ـ الدينية.

الرؤية الكونية العلمية:

لننظر الآن إلى أي حد يستطيع العلم أن يمنحنا البصيرة والرؤية الواضحة.

فالعلم قائم على أساسين: الفرضية، والتجربة.

والعالم عندما يحاول أن يكتشف أو يفسر ظاهرة من الظواهر فهو يفترض بشأنها فرضية ثم يجرِّبها عملياً في المختبر، فإذا ظهرت النتائج مؤيدة لفرضه؛ أصبحت مقبولة على أساس أنها أصل علمي، وتستمر قيمتها العلمية حتى تؤيد

---

(١) كتاب طبع في الحوزة العلمية في قم يتناول مسألة «المعرفة في القرآن» هو «دروس من المعارف القرآنية».

التجارب فرضية أخرى أكمل منها، وحينئذٍ تخلي الفرضية السابقة مكانها لهذه الفرضية الجديدة.

وعلى هذه الصورة يتقدم العلم في اكتشاف العلل والمعلولات والآثار. وهو يكتشف علة الشيء أو معلوله بواسطة التجربة العلمية ثم يخطو نحو علة تلك العلة أو معلول ذلك المعلول ويواصل اكتشافاته بمقدار ما تسمح به الإمكانيات.

ولما كان العلم معتمداً على التجارب المختبرية فهو يتمتع ببعض المزايا ولكنه مصاب في الوقت نفسه ببعض النقائص.

ومن أعظم ميزات الاكتشافات العلمية أنها دقيقة وجزئية ومحدودة. فالعلم قادر على أن يمنح الإنسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد، وهو قادر على أن يملأ كتاباً من المعارف وهي تدور كلها حول ورقة شجرة معينة.

والميزة الأخرى للعلم هي أنه لما كان يطلع الإنسان على القوانين السائدة في أي موجود فهو يمهد السبيل لسيطرة الإنسان وتسلطه على تلك الموجودات، ومن هنا ينتشر التصنيع وتنمو التكنولوجيا.

ومع كون هذا العلم دقيقاً ومحدوداً وجزئياً ويستطيع أن يطلعنا على آلاف المسائل المتعلقة بالأمور الجزئية فإن دائرته محدودة.

محدودة بأي شيء؟.

إنها محدودة بالتجربة.

فهو يتقدم في المجالات التي يمكن إخضاعها عملياً للتجربة.

ولكن أمن الممكن أن نحصر الوجود وأبعاده كلها في دائرة التجارب المختبرية؟.

فالعلم مثلاً يتقدم عملياً إلى حد معين خلال بحثه عن العلل والأسباب أو عن المعلولات والمسببات، ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة ليس له من جواب عليها سوى «لا أعلم».

والعلم يشبه المصباح الذي يشع النور في ظلمة لا نهاية لها فهو يضيء منطقة معينة ولا يستطيع أن ينير ما وراء حدود تلك المنطقة.

أتكون للكون بداية ونهاية؟ أم هو لا نهائي من كلتا الناحيتين؟.

هذه الأسئلة وأمثالها أهي قابلة للتجربة والاختبار؟ أم أن العالم عندما يصل إلى هذه النقطة من البحث فهو ـ بوعي منه أو بدون وعي ـ يجلس إلى المائدة الفلسفية ويسكت جوعه بها.

والعلم يرى أن الكون يشبه كتاباً قديماً قد ضاع أوله وآخره، فلا نعلم شيئاً عن أوله ولا عن آخره، ولهذا أصبحت الرؤية الكونية العلمية تبحث عن معرفة الجزء وليس عن معرفة الكل.

والعلم يطلعنا على أوضاع بعض أجزاء الكون، وليس بإمكانه أن يتحدث عن شكل وشخصية الكون بأجمعه.

وحال المعرفة العلمية عند العلماء حال المعرفة للفيل عند أولئك الذين راحوا يتحسسونه في الظلام فمن تحسس أذنه تخيل أنها مروحة يدوية، ومن تحسس رجله تخيل أنها عمود، ومن تحسس ظهره تخيل أنه سرير.

وهناك نقص آخر في الرؤية الكونية العلمية يحول دون أن تكون أساساً للأيديولوجية، ويتمثل هذا النقص في أن العلم متزلزل وغير مستقر من الناحية النظرية، أي من ناحية كشف الواقع كما هو موجود، ومن ناحية جلب الإيمان بشكل الوجود وكيفيته.

«ويتغير شكل الكون ـ من وجهة النظر العلمية ـ يوماً بعد يوم، لأن العلم قائم على أساس الفرضيات والتجارب، وليس قائماً على أساس البديهيات العقلية الأولية. والكل يعلم أن للفرضيات والتجارب قيمة مؤقتة. ولهذا كانت الرؤية الكونية العلمية متزلزلة وغير ثابتة ولا يمكن أن تصبح أساساً للإيمان. والإيمان يتطلب أساساً مستقراً وغير متزلزل، ومتصفاً بصفة الخلود».

وتقصر الرؤية الكونية العلمية ـ بحكم محدودية وسائل العلم (الفرضيات والتجارب) ـ عن الجواب عن مجموعة من الأسئلة المهمة في المعرفة الكونية والتي تعتمد الأيديولوجية على الجواب القطعي بشأنها، من قبيل:

من أين جاء هذا الكون؟.

وإلى أين هو ذاهب؟.

وأي موقع من الكون نحتله نحن؟.

أللكون ـ من حيث الزمان ـ أول وآخر أم لا؟.

ومن حيث المكان كيف يكون؟.

والوجود من حيث المجموع أيتصف بالصحة أم بالخطأ؟.

أهو حق أم عبث؟.

قبيح أم جميل؟.

أهناك سنن ضرورية ولا تتغير هي التي تسود الكون؟.

أم لا توجد سنن غير قابلة للتغير؟.

والوجود في مجموعه أهو مخلوق واحد حي ذو شعور؟.

أم هو ميت لا شعور فيه، ووجود الإنسان فيه صدفة واستثناء؟.

والموجود أيؤول إلى العدم؟ والمعدوم أيتحول إلى الوجود؟.

وإعادة المعدوم أهي ممكنة أم مستحيلة؟.

والكون والتاريخ أهما يتكرران بنفسيهما ودون تغيير ولو بعد ملايين السنين؟ (نظرية دور وكور).

والوحدة هي المسيطرة أم الكثرة؟.

والكون أهو ينقسم إلى الكون المادي وغير المادي، والمادي لا يشكّل غير قسم صغير من مجموع الكون؟.

والكون أهو بصير وتشرف على هدايته قوة عظمى؟.

أم هو أعمى ويتخبط في مسيره؟.

والكون أهو عادل مع الإنسان ويلبي حاجاته؟.

والكون أيوجد له رد فعل حسن أو رديء تجاه أعمال الإنسان الحسنة أو الرديئة؟.

أتوجد حياة خالدة باقية بعد هذه الحياة الزائلة الفانية؟.

وكثير من هذه الأسئلة التي من هذا القبيل.

وليس للعلم إلاّ موقف واحد تجاه هذه الأسئلة وهو: «لا أعلم»، لأنه لا يستطيع أن يدخلها إلى مجال التجربة، أنه يستطيع فقط الإجابة عن المواضيع الجزئية والمحدودة، ولكنه عاجز عن إعطاء تصور كلي للكون.

ونوضح هذا الموضوع بمثال من الحياة العادية:

قد يكون هناك إنسان يعرف بدقة «حارة» معينة من مدينة طهران، بحيث يستطيع ـ اعتماداً على ذاكرته ـ أن يصف شوارعها وأزقتها وحتى بيوتها. وإلى جانبه إنسان آخر يعرف بهذا الشكل «حارة» أخرى من نفس المدينة. وثالث ورابع وخامس يعرفون «الحارات» الأخرى من طهران... بحيث إذا جمعنا كل هذه المعلومات فسوف تتكون لدينا صور واضحة عن كل جزء من أجزاء طهران.

ولكن إذا عرفنا طهران بهذا الشكل أنكون قد عرفناها من كل الجهات؟.

أنكون قد ظفرنا بصورة كلية عن طهران؟.

مثلاً: ما هو شكل طهران في مجموعها؟.

أهي مربعة أم بشكل دائرة أم مثل ورقة الشجرة؟ وورقة أية شجرة؟.

وأية روابط تربط تلك «الحارات» فيما بينها؟.

وكيف تكون خطوط عربات السير التي تربط «الحارات» ببعضها؟.

وطهران في مجموعها أهي جميلة أم قبيحة؟.

كلاّ... إننا لم نستطيع أن نحيط بهذه الأمور علماً.

وإذا أردنا أن نحيط بها علماً ونعرف طهران أهي جميلة أم قبيحة فلا بدَّ لنا من أن نحلّق بالطائرة في سماء طهران لنلتقط صورة كلية عن المدينة.

ولهذا قلنا إن العلم عاجز عن إعطاء الأجوبة الصحيحة للأسئلة الأساسية واللازمة للرؤية الكونية، أي حول الانطباعات الكلية عن مجموع الكون وشخصيته.

وبغضّ النظر عن كل ما مرَّ فإنَّ قيمة الرؤية الكونية العلمية قيمة عملية وفنية وليست قيمة نظرية، والذي يصلح ليكون قاعدة للأيديولوجية إنما هي القيمة النظرية وليست العملية.

والقيمة النظرية للعلم هي في أن يكون واقع الكون كما تعكسه مرآة العلم. أمّا القيمة العملية والفنية له فهي أنَّ العلم ـ سواء أكان مبيناً للواقع أم لم يكن ـ يمنح الإنسان القدرة العملية على الانتاج.

والفن الصناعي وتكنولوجيا هذا العصر مظهر للقيمة العملية والفنية للعلم.

ومن عجائب العلم في عالمنا اليوم أنه بمقدار ما زاد من قيمته الفنية والعملية فهو قد قلَّل من القيمة النظرية.

والذين ينظرون من بُعد يتخيلون أن تقدم العلم قد جاء من استنارة الضمير البشري، ومن وجود الإيمان والاطمئنان بالواقع كما يعرضه علينا العلم، وقد رافق هذا تقدمه في الجهات العملية التي لا يمكن إنكارها.

بينما الواقع يثبت عكس هذا تماماً[١].

وبما قلناه اتضح أن الأيديولوجية محتاجة إلى لون من الرؤية الكونية المتصفة بالصفات الآتية:

١ ـ أن تكون قادرة على الإجابة عن الأسئلة في معرفة الكون والمتعلقة بكل الكون وليس بجزء خاص منه.

٢ ـ أن تفرز معرفة ثابتة الأسس وخالدة بحيث يمكن الاعتماد عليها، وليست معرفة مؤقتة وزائله.

٣ ـ أن تكون لما تقدمه قيمة نظرية كاشفة عن الواقع وليست قيمة عملية وفنية صرفة.

وممَّا قلناه يتبين أن العلم ـ مع كل الميزات التي يجمعها من الجهات الأخرى ـ يفتقد هذه الأمور الثلاثة سابقة الذكر.

---

(١) من أراد التوسع فليرجع إلى كتاب «الرؤية الكونية العلمية» تأليف برتراند راسل، الفصل المتعلق بـ «حدود الأسلوب العلمي» الذي يتضمن نفي القيمة النظرية للعلم. «المؤلف».

الرؤية الكونية الفلسفية:

«إن الرؤية الكونية الفلسفية تفتقد الدقة والتحديد الموجودين في الرؤية الكونية العلمية، ولكن عوضاً عن ذلك فإنَّ الرؤية الكونية الفلسفية تتصف بلون من الجزم واليقين لأنها تعتمد على سلسلة من الأصول التي هي:

١ ـ بديهية ولا يمكن إنكارها، وهي تتقدم بأسلوب البرهان والاستدلال.

٢ ـ عامة وشاملة وهي من أحكام الوجود بما هو موجود».

ولهذا لا نلحظ فيها ذلك التزلزل واللاّثبات اللذين تتصف بهما الرؤية الكونية العلمية، ولا نلحظ فيها أيضاً التحديد الذي كان في تلك.

والرؤية الكونية الفلسفية تجيب عن تلك المواضيع التي تشكل القاعدة لأية أيديولوجية.

والتفكير الفلسفي يوضح صورة الكون بشكل عام.

والرؤية الكونية العلمية والفلسفية كلتاهما مقدمة للعمل ولكن بشكلين مختلفين، فالرؤية الكونية العلمية مقدمة للعمل حيث أنها تمنح الإنسان القدرة على «التغيير» و«التصرف» في الطبيعة، وتجعله مسلَّطاً عليها بحيث يستغلُّها فيما يحقق آماله ورغباته.

أمّا الرؤية الكونية الفلسفية فهي مقدمة للعمل ومؤثرة فيه من جهة أنها تعين له اتجاه العمل، والطريق التي يختارها الإنسان في الحياة. وهي تؤثر في رد فعل الإنسان إزاء الكون، وتعين له مواضيع تفكيره فيما يدور حول الكون، وتضفي لوناً خاصاً على نظرته للوجود والكون. وهي تزود الإنسان بفكرة أو تسرق منه فكرة. تعطي حياته معنى، أو تقذف به إلى ساحات العبث والضياع.

ولهذا قلنا إن العلم ليس قادراً على إعطاء الإنسان رؤية كونية تصلح لأن تكون قاعدة لأيديولوجيته. أمّا الفلسفة فهي قادرة على ذلك.

الرؤية الكونية الدينية:

«إذا اعتبرنا كل إبداءٍ لوجهة نظر كلية حول الوجود والكون رؤية كونية فلسفية مع قطع النظر عن مبدأ تلك الرؤية الكونية ما هو، أهو القياس والبرهان

والاستدلال، أم الوحي من عالم الغيب. إذا كان كذلك فلا بدَّ من اعتبار الرؤية الكونية الدينية نوعاً من أنواع الرؤية الكونية الفلسفية».

والرؤيتان تعيشان في أُفق واحد، بخلاف الرؤية الكونية العلمية.

أمّا إذا لاحظنا مبدأ المعرفة فإنَّ الرؤية الكونية الدينية والرؤية الكونية الفلسفية نوعان مختلفان.

«وفي بعض الأديان ـ كما في الإسلام ـ اتخذت المعرفة الدينية للكون ـ في صميم الدين ـ لوناً فلسفياً، أي طريقاً استدلالياً، وهذا يعني أن المواضيع التي استعرضها ذلك الدين معتمدة على العقل والاستدلال والبرهان، ولهذا كانت الرؤية الكونية الإسلامية رؤية كونية عقلية وفلسفية في الوقت نفسه.

ولهذه الرؤية ميزتا الرؤية الكونية الفلسفية وهما: الثبات والخلود، والأخرى العموم والشمول. وبالإضافة إلى هذا فإنها تتمتع بميزة تفتقدها الرؤيتان الكونيتان: العلمية والفلسفية، وهي القداسة التي تهيمن على أسس تلك الرؤية».

والأيديولوجية تتطلب إيماناً، وعندما يتعلق الإيمان بمبدأ فإنه يوفر له فرصة الاعتقاد بالخلود وعدم تغيير الأصول مما لم يتوفر في الرؤية الكونية العلمية، وبالإضافة إلى هذا فإنه يوفر له الشعور بالاحترام إلى حد القداسة.

ويتضح من هذا أن الرؤية الكونية لا تصبح أساساً للأيديولوجية ولا أرضيّة للإيمان إلاّ إذا كانت ذات صبغة دينية.

ونستنتج من كل ما مر أنّ الرؤية الكونية لا تكون أساساً للأيديولوجية إلاّ في حالة واحدة وهي تلك الحالة التي تجمع فيها بين سعة التفكير الفلسفي وعمقه، وحرمة الأصول الدينية وقداستها.

ما هو المعيار في الرؤية الكونية الجيدة؟:

الرؤية الكونية الراقية هي تلك التي تجمع هذه الصفات:

١ ـ إمكان إثباتها بالاستدلال. وبعبارة أخرى:

أن تكون محمية من ناحية العقل والمنطق.

٢ ـ أن تعطي الحياة معنى، وتجتث من الأذهان فكرة العبث في الحياة وفكرة أن كلَّ الطرق والوسائل تؤدي إلى الضياع والفراغ.

٣ ـ أن تكون قادرة على إحياء الآمال وتفجير الحماس وبعث الطموح.

٤ ـ أن تكون قادرة على منح الأهداف الإنسانية والاجتماعية؛ الحرمة والقداسة.

٥ ـ أن تخلق الالتزام، وتحقق الشعور بالمسؤولية.

فمنطقية الرؤية الكونية توفر لها فرصة الموافقة العقلية، وتفتح أمامها أبواب العقول، وترفع من طريقها الإبهام والظلمة التي هي من الموانع الضخمة عملياً.

وأمّا قدرتها على إحياء الآمال فإنَّها تمنحها الجاذبية والقدرة على الاستقطاب، وتبعث في أوصالها القوة والحرارة.

أمّا سريان القداسة من الرؤية الكونية إلى الأهداف المبدئية فهو يدفع الأفراد ليتجاوزوا ذواتهم ويضحوا في سبيل تلك الأهداف. وما دام المبدأ غير قادر على إضفاء القدسية على أهدافه، وعلى إيجاد روح التضحية في الأفراد بالنسبة إلى تلك الأهداف، فإنه سوف يبقى عاجزاً عن ضمان التنفيذ.

أمّا المسؤولية والالتزام في الرؤية الكونية فإنَّها تغرس الشعور بالمسؤولية تجاه ذاته ومجتمعه في أعماق ضميره.

الرؤية الكونية القائمة على التوحيد:

إن كل هذه الميزات التي تجمعها الرؤية الكونية الجيدة تتوفر في الرؤية الكونية القائمة على التوحيد، ولا توجد رؤية غيرها جامعة لكل هذه الخصائص.

وهذه الرؤية التوحيدية تعني إدراك أن الكون قد أُبدع بإرادة حكيمة واحدة، وأن نظام الوجود مشيد على أساس الخير والجود والرحمة وإيصال الموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها، وتعني أيضاً أن للكون «قطباً واحداً» و«محوراً واحداً». وتعني أنَّ ماهية الكون «هي منه» (إنّا لله)، وأنها «إليه تتجه» (إنّا إليه راجعون).

وكل موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في «اتجاه» واحد. ولم يخلق أي موجود عبثاً وبلا فائدة ولا هدف. والكون يدار بواسطة سلسلة من الأنظمة القطعية التي تسمى بـ «السنن الإلهية». والإنسان يتمتع من بين الموجودات بالشرف والكرامة، وله رسالة خاصة وواجب معين، وهو مسؤول عن تكميل وتربية ذاته وإصلاح مجتمعه، فالكون مدرسة للإنسان، والله يجازي الإنسان حسب نيته ومحاولاته.

وهذه الرؤية التوحيدية مسلحة بقوة المنطق والعلم والاستدلال. وفي كل ذرة من ذرات الكون توجد دلائل على وجود الله الحكيم العليم، وفي كل ورقة من شجرة يوجد كتاب من معرفة الله.

وتعطي هذه الرؤية للحياة معنى وهدفاً وروحاً، لأنها تضع الإنسان في طريق الكمال، فهو دائماً يتقدم ولا يقف أبداً عند أيّ حدٍّ معيَّن.

ولهذه الرؤية التوحيدية جاذبية، وهي تبعث في أوصال الإنسان النشاط والحماس، وتعرض أمامه أهدافاً رفيعة ومقدسة فتكوّن منه إنساناً باذلاً مضحياً.

وهي الرؤية الكونية الوحيدة التي تعطي معنى لالتزام ومسؤولية الأفراد، كل منهم إزاء الآخر، كما أنها تحفظ الإنسان من السقوط في الهاوية المخيفة للعبثيين والمنادين بالضياع واللاّفائدة.

الرؤية الكونية الإسلامية:

إن الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية، وقد فسر التوحيد في الإسلام بأنقى وأنظف صورة. ففي الإسلام لا يوجد لله نظير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

فهو ليس له شبيه ولا يمكن تشبيه أيِّ شيء به سبحانه.

والله ليس بحاجة على الاطلاق، فالكل محتاج إليه، وهو ليس بحاجة إلى أيِّ أحد:

---

(١) الشورى: آية ١١.

﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[١].

والله يعلم بكل شيء وقادر على كل شيء:

﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٢].

﴿وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣].

وهو سبحانه في كل مكان ولا يخلو منه مكان، ولا يختلف بالنسبة إليه أعلى مكان في السماء وأدنى مكان في الأرض، وفي أيِّ مكان نقف فنحن واقفون أمامه: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٤].

وهو يعلم بمكنونات القلب وخواطر الذهن وهواجس النفس وبكل نية وقصد: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾[٥].

وهو أقرب إلى الإنسان من كل شيء: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[٦].

وهو مركز الكمالات ومنزَّه من كل نقص: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[٧].

وهو ليس بجسم ولا يُرى بالعين: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[٨].

والرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية تنظر إلى الكون باعتباره أحد المخلوقات التي تحفظ بالإرادة والعناية الإلهية، ولو ابتعدت عنها تلك العناية الإلهية لأسلمتها إلى الفناء والعدم.

ولم يخلق الكون عبثاً ولا باطلاً وليس للعب، بل هناك أهداف حكيمة تكمن وراء خلق الإنسان والكون. ولم يخلق أيّ شيء في غير محله أو من دون حكمة ولا فائدة. والنظام الموجود هو أحسن نظام وأكمله. والكون قائم

---

(١) فاطر: آية ١٥.
(٢) الشورى: آية ١٢.
(٣) الحج: آية ٦.
(٤) البقرة: آية ١١٥.
(٥) ق: آية ١٦.
(٦) ق: آية ١٦.
(٧) الأعراف: آية ١٨٠.
(٨) الأنعام: آية ١٠٣.

على أساس الحق والعدل. وقد نظّم العالم على أساس الأسباب والمسبّبات. ولا بد لنا من أن نبحث في كل نتيجة عن مقدمتها وسببها الخاص، ولا بدّ أيضاً من أن ننتظر من كل مقدمة نتيجتها المعينة، ومن كل سبب مسببه الخاص.

والقضاء والقدر الإلهي قد شاء أن يوجد كل موجود عن طريق علته الخاصة فقط. والقضاء والتقدير الإلهي لأيّ شيءٍ إنما هو نفس التقدير لسلسلة علله[1].

وتجري الإرادة الإلهية في الكون بصورة «سُنَّة» أي بصورة قانون وأصل كلي، والسنن الإلهية لا تتغير، وكل تغيير يقع إنما هو حسب تلك السنن، وخير الدنيا وشرها للإنسان يرتبط بلون سلوك الإنسان في العالم ونوعية عمله ورد فعله. وأعمال الإنسان الطيبة والسيئة لا تخلو من ردود الفعل في هذا العالم، بالإضافة إلى عودتها في العالم الآخر بصورة جزاء ومكافأة، والتكامل والتدريج من قوانين الله وسننه، والكون ليس إلاّ مهداً لتكامل الإنسان.

والقضاء والقدر الإلهي مسيطر على كل الكون، والإنسان بحكم هذا القضاء والقدر حر مختار مسؤول ومسلط على مصيره الخاص. ويتمتع بالكرامة والشرف الذاتيين وهو مؤهل للخلافة الإلهية، والدنيا والآخرة ترتبطان ببعضهما، وارتباطهما يشبه ارتباط مرحلة البذر بمرحلة الحصاد للزرع، فكل أحد يحصد ما كان بذر.

وهذا مثل رابطة مرحلة الطفولة بمرحلة الشيخوخة حيث تكون هذه المرحلة الأخيرة نتاج وصنيعة مرحلة الطفولة والشباب.

---

(١) ليرجع من شاء إلى كتاب «الإنسان والمصير» لمؤلف هذا الكتاب.

الرؤية الكونية الواقعية

ليس الإسلام إلاّ ديناً باحثاً عن الحقيقة، حريصاً على الواقع. و«الإسلام» لغة يعني «التسليم»، وهذا يوضح حقيقة أن أول شرط لكون الإنسان مسلماً إنَّما هو التسليم بالواقعيات والحقائق، وكل لون من العناد واللجاج والتعصب والتقليد الأعمى والإنحياز إلى جهة وعبادة الذات، يهاجمه الإسلام ويدينه لأنه مخالف لروح حب الحقيقة والواقع. ويرى الإسلام أنَّ الشخص الذي يطلب الحق دون تعصب ولا انحياز، ويبذل جهده ليصل إليه؛ معذور حتى لو افترضنا أنه لم يصل إلى الحقيقة. وكذلك يرى أن الشخص الذي يسلك سبيل العناد واللجاج لا قيمة لعمله حتى لو افترضنا أنه وافق الحق عن طريق التقليد والوراثة وأمثالهما. والمسلم الواقعي ـ رجلاً كان أو امرأة ـ هو ذلك الإنسان الباحث عن الحقيقة والمتعلق بها أينما وجدها وعند أيّ إنسان، ولا يبدي أيَّ تعصب في تحصيل العلم، فهو يسرع إليه وإن كان في أبعد مكان من هذا العالم. والمسلم الواقعي لا يعتبر طلب الحقيقة محدوداً بمرحلة معينة من عمره، ولا منحصراً بمنطقة خاصة، ولا مقصوراً على أشخاص معدودين، لأن الأسوة الكبرى للمسلمين قد قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، وقال: «خذوا الحكمة ولو من المشرك»، وقال أيضاً: «الحكمة ضالة المؤمن فليطلبها ولو في يد أهل الشرك»[1] وقال: «اطلبوا العلم ولو بالصين».

ونسب إليه قوله: «أُطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

---

(١) تحف العقول: ص١٩٨، أمير المؤمنين.

ويهاجم الإسلام الظنون السطحية وتناول الأمور من جانب واحد، وكذلك التقليد الأعمى للآباء والأُمهات، والتبعية للسنن الموروثة، لأنها ضد روح التسليم وطلب الحقيقة التي يحثّ عليها الإسلام، وهي توجب الخطأ والإنحراف والبعد عن الحقيقة.

مبدأ الوجود والواقع المطلق هو الله:

إن الإنسان موجود باحث عن الواقع. والطفل الإنساني منذ ساعات حياته الأولى يبحث عن ثدي أمه، وهو في بحثه هذا إنما يبحث عن الواقع، ثم يصل تدريجياً إلى النضج الجسمي والعقلي، وحينئذٍ يبدأ بالتفكيك بينه وبين الأشياء، ويعتبر هذه الأشياء أموراً خارجة ومنفصلة عن ذاته. ومع أن علاقته بالأشياء عن طريق التفكير إلاّ أنه يستفيد من التفكير باعتباره وسيلة ورابطة عمل، وهو يعلم أن واقع الأشياء غير الصور الذهنية والأفكار التي توجد لديه.

والواقعيات التي يدركها الإنسان عن طريق حواسه والتي نطلق على مجموعها اسم «الكون» إنما هي أمور لا يمكن فصلها عن الخصائص الآتية:

١ ـ المحدودية:

فالموجودات المشهودة والمحسوسة لدينا بدءاً بأصغر «ذرة» وانتهاءً بأكبر «نجم» كلها محدودة، أي أنها مختصة بقطعة معينة من المكان وبمرحلة خاصة من الزمان، وهي ليست موجودة خارج تلك القطعة من المكان أو تلك المرحلة من الزمان.

وبعض الموجودات يملأ مكاناً أكبر أو يشغل زماناً أطول، وبعضها الآخر يملأ مكاناً أصغر أو يشغل زماناً أقصر ولكنها جميعها محدودة بقسم من المكان وبمقدار من الزمان.

٢ ـ التغيير:

كل موجودات الكون متغيرة ومتحولة وغير مستقرة، ولا يبقى أيُّ موجود على حالة واحدة في هذا الكون المحسوس، فهو إمّا أن يكون في حالة النضج والتكامل، وإما أن يكون في حالة الضعف والإنحطاط. وكل موجود مادي

محسوس فهو يطوي مرحلة وجوده في دورات مبادلة مستمرة تجري في أعماق واقعه، فهو إمّا أن يكسب وإمّا أن يمنح وإمّا أن يكون مكتسباً ومانحاً في الوقت نفسه. وهذا يعني أنه إمّا أن يأخذ شيئاً من واقعية الأشياء الأُخرى ويجعله جزءاً من واقعه، وإمّا أن يعطي شيئاً من واقعه للخارج، وإمّا أن يقوم بكلتا المهمَّتين.

وعلى أيّة حال فليس هناك موجود مادي ثابت على حالة واحدة. وهذه الميزة تشمل جميع موجودات هذا الكون.

٣ ـ الإرتباط:

من ميزات هذه الموجودات «الإرتباط» فأيُّ موجود نلاحظه نجده «مرتبطاً» أو «مشروطاً». أي إن وجوده مشروط بشيء أو عدة أشياء أُخرى بحيث إذا لم توجد تلك الأشياء الأخرى فإنه لن يوجد أبداً. وكلّما دققنا في صميم الواقع رأينا موجودات مقرونة بـ «إذا» مرة واحدة أو مرات عديدة ولا نرى بين الموجودات المحسوسة موجوداً لا يرتبط اطلاقاً بأيّ شرط (فهو متحرر من قيد أي موجود آخر بحيث لا يختلف وجود كل الأشياء وعدمها بالنسبة إليه).

وكل الموجودات «مشروطة»، أي إنّ كلاً منها يوجد على تقدير وجود شيءٍ آخر، وذلك الآخر بدوره يوجد على تقدير وجود أمر آخر وهكذا...

٤ ـ الحاجة:

لما كانت الموجودات المحسوسة «مشروطة» فهي إذن «محتاجة». وإلى أيِّ شيءٍ هي محتاجة؟.

إنها محتاجة إلى كل الشروط التي لا تعدُّ والتي يتوقف عليها وجودها. وكل واحد من الشروط محتاج بدوره إلى سلسلة من الشروط الأخرى... وهكذا...

وليس باستطاعتنا أن نظفر بموجود محسوس، معتمداً على نفسه فقط وليس محتاجاً إلى أحد، وحتى إذا عدم كل ما عداه فهو يستطيع أن يظل موجوداً. إذن فالحاجة شائعة وشاملة لكل الموجودات المحدودة.

٥ ـ النسبية:

إن الموجودات المحسوسة نسبية من حيث أصل الوجود ومن حيث كمالات الوجود. أي أننا إذا وصفناها بالكبر والعظمة أو بالقدرة أو بالجمال أو بالقدم أو حتى بالوجود فإن ذلك الوصف إنما يكون بالقياس إلى الأشياء الأخرى.

فنقول مثلاً: الشمس كبيرة أي بالقياس إلينا أو إلى أرضنا أو إلى الكواكب التي هي جزء من منظومتنا الشمسية. ولكن هذه الشمس بنفسها صغيرة بالقياس إلى بعض النجوم.

وإذا قلنا أن قوة الباخرة الكذائية أو الحيوان الفلاني كبيرة أي بالنسبة إلى قوة الإنسان هي كبيرة. وكذلك العلم والمعرفة والجمال، وحتى وجود شيء بالنسبة إلى وجود شيء آخر.

وكل وجود وكمال ومعرفة وجمال وقوة وعظمة وجلال فهو كذلك بالقياس إلى ما هو أدنى منه منزلة، أمّا إذا قسناه إلى ما فوقه فإن تلك الصفات ستنقلب إلى ما يعاكسها فيتحول الوجود إلى تجلٍّ، والكمال إلى نقص، والمعرفة إلى جهل، والجمال إلى قبح، والعظمة والجلال إلى حقارة.

والقوة العقلية والفكرية عند الإنسان لا تقنع بالظواهر ـ على عكس الحواس ـ بل ينفذ نورها إلى أعماق الوجود فتدرك أن الوجود لا يمكن أن يكون محدوداً بهذه الأُمور المتغيرة والنسبية والمشروطة والمحتاجة والمحدودة.

إنَّ خيمة الوجود الهائلة التي نشاهدها أمامنا، واقفة بذاتها ومعتمدة على نفسها. وهذا يضطرنا للاعتراف بوجود الحقيقة اللاّمحدودة والمطلقة وغير المشروطة واللاّمحتاجة والتي يعتمد عليها كل الوجود، وهي حاضرة في كل الأزمنة والملابسات، وإلاّ فإن تلك الخيمة لم تستطع أن تستوي على أقدامها، بل لولا هذه الحقيقة لبقيت تلك الخيمة ضمن حدود العدم، ولم يكن هناك وجود وإنَّما هو عدم محض.

وينسب القرآن لله سبحانه صفات من قبيل «القيُّوم» و«الغني» و«الصمد»،

وبهذا يذكّر الإنسان بأن كل الوجود محتاج إلى حقيقة يكون كله «قائماً» بها، وتلك الحقيقة إنّما هي الأساس والحافظ لكل الأُمور المحدودة والنسبية والمشروطة. وتلك الحقيقة غير محتاجة، إذن كل ما عداها فهو محتاج.

وهي كاملة (وبتعبير القرآن ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ أي أنها مليئة بالوجود من الداخل، إذن كل ما عداها فهو فارغ من الداخل ومحتاج إلى تلك الحقيقة المليئة بالوجود.

ويطلق القرآن الكريم على الموجودات المحسوسة والمشهودة اسم «الآيات» أي العلامات، إشارة إلى أنَّ كلَّ موجود هو بدوره علامة على الوجود اللاّمحدود، وعلى العلم والقدرة والحياة والمشيئة الإلهية.

وينظر القرآن الكريم إلى الطبيعة باعتبارها كتاباً قد قام بتأليفه عالم حكيم، وكل سطر فيه بل كل كلمة فيه ليست سوى علامة على العلم والحكمة اللاّنهائية لذلك المؤلف.

وكل من العلوم الطبيعية ـ من ناحية ـ يعتبر معرفة للطبيعة، ولكنه بنظرة أعمق وأوسع يعتبر معرفة لله سبحانه وتعالى.

ولكي نطّلع على أسلوب القرآن في استخدام معرفة الطبيعة من أجل معرفة الله نذكر آية من جملة الآيات الكثيرة الواردة في هذا المضمار:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

في هذه الآية الكريمة يدعو إلى معرفة الكون بصورة عامة من صناعة السفن والسير في الأرض لنيل المصالح الاقتصادية، ومن علم الكائنات الجوية لمعرفة منشأ الهواء والمطر وحركة السحاب، ومن علم الأحياء لمعرفة أنواعها وفوائدها ومضارها. والتعمق في فلسفات هذه العلوم يقود إلى معرفة الله.

---

(١) البقرة: ١٦٤.

صفات الله:

جاء في القرآن الكريم: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[1].

أي إنَّ الله متصف بكل صفات الكمال ولهذا فإن أفضل الأسماء إنما هي له. وقد جاء فيه أيضاً: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2].

ولهذا فإنَّ الله هو الحي القادر العليم المريد الرحيم الهادي الخالق الحكيم الغفور العادل، وبصورة مجملة فإنه لا توجد صفة كمال إلاّ وهي موجودة فيه.

ومن ناحية أخرى فهو ليس جسماً ولا مركَّباً، ولا يطرأ عليه الموت وليس عاجزاً ولا مجبوراً ولا ظالماً.

وتسمى الفئة الأولى من الصفات الكمالية التي يتصف بها الله سبحانه بـ «الصفات الإيجابية»، وتسمَّى الفئة الثانية الناشئة من النقص والتي نُزِّه عنها الله بـ «الصفات السلبية».

ونحن «نثني» على الله و«نسبِّحه» أيضاً. فعندما نثني عليه فإنَّنا نذكر الأسماء الحسنى والصفات الكمالية، وعندما نسبحه فإننا ننزِّهه عمّا لا يليق بذاته. وفي كلتا الحالتين فنحن نرسخ معرفته في أنفسنا، وبهذا نرفع ذواتنا نحو الأعلى.

وحدانية الله:

ليس لله سبحانه مثيل ولا شبيه ولا شريك، بل من المستحيل أن يكون لله شريك بحيث يكون لنا مكان الواحد عدة آلهة، لأن الصفات من قبيل التثنية والتثليث وما شابه إنَّما هي من خواص الموجودات المحدودة والنسبية، ولا معنى اطلاقاً للتعدد والكثرة في حق الموجود اللاّمحدود.

فنحن مثلاً يمكن أن يكون لنا ولد «واحد»، ويمكن أن يكون لنا «اثنان» وهكذا. ونحن نستطيع أن نكسب صديقاً «واحداً» أو صديقين «اثنين» أو أكثر،

---

(١) الحشر: آية ٢٤.

(٢) الروم: آية ٢٧.

لأنَّ الولد والصديق من الموجودات المحدودة، والمحدود يمكن أن يكون له في رتبته مثل ونظير وبالتالي، فهو يمكن أن يتعدَّد. أمّا الموجود اللاّمحدود فهو يرفض التعدد، ونضرب لهذا مثلاً وإن لم يكن دقيقاً ولكنه يوضح ما نريد أن نقول:

يبدي العلماء وجهتي نظر فيما يخص أبعاد الكون المادي المحسوس:

فبعض يدعي أن أبعاد هذا الكون محدودة، أي إن هذا الكون المحسوس سوف يصل إلى مرحلة ينتهي فيها.

أمّا البعض الآخر فهو يزعم أن أبعاد الكون المادي غير محدودة وهي ترفض النهاية من أية جهة، فالكون المادي ليس له أول ولا وسط ولا آخر.

فإذا اعتبرنا الكون المادي محدوداً فإنَّ هناك سؤالاً يفرض نفسه وهو:

أيكون الكون المادي واحداً أم أكثر؟.

أمّا إذا اعتبرناه غير محدود فإن فرض كون مادي آخر يصبح غير معقول، لأننا كلّما فرضنا كوناً آخر فإنه إمّا أن يكون نفس هذا الكون أو جزءاً منه.

هذا المثال يتعلق بالكون المادي والوجود الجسمي الذي هو محدود ومشروط ومخلوق، وليس مطلقاً ولا مستقلاً ولا قائماً بذاته. والكون المادي وإن فرضنا أنه من حيث الأبعاد غير محدود، ولكنه من حيث مرتبة الوجود محدود، وما دمنا فرضناه غير محدود من حيث الأبعاد فلا يمكننا إذن أن نفرض له ثانياً.

أمّا الله سبحانه فهو الوجود اللاّمحدود، والواقع المطلق، والمحيط بكل الأشياء، ولا يخلو منه مكان ولا زمان، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد، إذن يستحيل أن يكون له مثل أو نظير. بل نحن لا نستطيع حتى أن «نفرض» له مثلاً أو نظيراً.

وبالإضافة إلى هذا فنحن نحسُّ بعنايته وتدبيره وحكمته في كل الموجودات، ونشاهد في مختلف أرجاء الكون إرادة واحدة ومشيئة واحدة ونظاماً واحداً، وهذا يثبت أنه ليس لكوننا إلاّ مركز واحد وليس هو اثنين ولا ثلاثة ولا أكثر.

وبغض النظر عن هذا كله فلو كان هناك إلهان أو أكثر؛ لتدخلت في الأمور إرادتان أو أكثر ولأثرت هذه الإرادات في الأشياء بنسبة واحدة، وللزم أن يصبح ـ هذا المؤهل للوجود ـ موجودين حتى يمكن أن ينتسب إلى مركزين، وكلٌّ من هذين الموجودين بدوره لا بدَّ أن يصبح موجودين... وهكذا... وينتج من هذا أن لا يأتي إلى الوجود أي موجود وبالتالي يتحول الكون كله إلى الفناء والعدم. ويشير إلى هذا قول الله تعالى في القرآن الحكيم:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(١).

الخضوع والعبادة:

إن معرفة الله الواحد ـ بعنوان أنه أكمل ذات بأكمل صفات، وأنه منزَّه عن كل نقص وعيب ـ، ومعرفة علاقته بالكون والتي هي الخلق والحفظ والفيض والعطف والرحمة؛ لتخلق في أنفسنا ردَّ فعل، ونحن نسمي رد الفعل هذا باسم «العبادة».

والعبادة لون من ألوان العلاقة الخاضعة الشاكرة المادحة التي يقيمها الإنسان مع ربه. وهذا اللون من الارتباط لا يستطيع الإنسان أن يقميه إلاّ مع ربه فقط، ولا يصدق إلاّ في مورد الله، وفي غير حق الله ليس صادقاً ولا جائزاً. ومعرفة الله بعنوان أنه المبدأ الوحيد للوجود ورب كل شيء توجب أن لا نجعل غيره شريكاً له في العبادة. والقرآن الكريم يؤكد ويصر كثيراً على أن العبادة والخضوع لا تكون إلاّ لله الواحد، ولا يوجد ذنب مثل الشرك بالله.

ويحسن بنا ها هنا أن نعرف ما هي هذه العبادة التي تختص بالله، ولا يجوز للإنسان أن يتَّجه بها إلى أيِّ موجود آخر؟.

وكيف تكون هذه الرابطة؟.

تعريف العبادة:

لكي يتضح مفهوم العبادة ومعناها، ولكي نضع تعريفاً سليماً لها نرى من اللازم ذكر مقدمتين:

---

(١) الأنبياء: آية ٢٢.

١ ـ **العبادة قولية وعملية**: فالقولية عبارة عن مجموعة من العبارات والإذكار التي تجري على ألسنتنا مثل قراءة الحمد والسورة، والإذكار في الركوع والسجود، والتشهد في الصلاة، وكذلك التلبية في الحج. أمّا العبادة العملية فهي مثل القيام والركوع والسجود في الصلاة، والوقوف بعرفات والمشعر الحرام، والطواف في الحج. والعبادات غالباً تشتمل على جزء قولي وآخر عملي، مثل الصلاة والحج فكل منهما يشتمل على جزء قولي وآخر عملي.

٢ ـ **أعمال الإنسان على قسمين**: فبعض منها خال من القصد الخاص ولا يشير إلى شيء آخر وإنما يؤدَّى من أجل آثاره الطبيعية والتكوينية. مثلاً يقوم المزارع بسلسلة من الأعمال المتعلقة بالزراعة من أجل أن يظفر بآثارها الطبيعية، وهو لا يؤديها لتكون علامة على سلسلة من الإحساسات، وكذلك الخياط في أعمال الخياطة. وهكذا عندما نبدأ السير نحو المدرسة فنحن لا نهدف من هذا السير سوى الوصول إلى المدرسة ولا نقصد بهذا السير إظهار أيِّ مقصود آخر.

ولكنَّ بعض الأعمال يؤدى على أساس أنه علامة على سلسلة من الأهداف، ولإظهار ألوان من الإحساسات. مثل ما لو حركنا رأسنا نحو الأسفل إشارة إلى التصديق، ومثل ما لو جلسنا في أحقر مكان في المجلس علامة على التواضع، أو أحنينا رأسنا علامة على التعظيم والتكريم.

ومعظم أعمال الإنسان إنما هي من النوع الأول، وأقلُّها يكون من النوع الثاني. ولكن بعضاً منها ـ على أية حال ـ من هذا اللون الذي يظهر الإحساس. وهذا اللون من العمل في حكم استعمال الكلمات والألفاظ واللغات الرائجة لإفادة هدف ولإبراز نيّة.

وبعد أن تمت هاتان المقدمتان نقول: إن العبادة القولية والعملية عمل «ذو معنى» يؤديه الإنسان بأقواله العبادية لإبراز حقيقة واحدة أو عدَّة حقائق، ويؤديه بأعماله العبادية من قبيل الركوع والسجود والطواف والإمساك ليؤكد نفس ما أنجزه في الإذكار القولية.

روح العبادة والخضوع:

ما يظهره الإنسان في عباداته القولية والعملية هو ما يأتي:

١ ـ الشكر لله والثناء عليه بالصفات الخاصة به، أي تلك الصفات التي تعني الكمال المطلق مثل العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والإرادة المطلقة. ومعنى الكمال المطلق والعلم المطلق والقدرة والإرادة المطلقتين أنها غير محدودة بحدود ولا مشروطة بشروط. . . ويلزم من هذا أن لا يكون الله محتاجاً على الاطلاق.

٢ ـ التسبيح وتنزيه الله من كل نقص وعيب من قبيل: الفناء والمحدودية، وعدم المعرفة، وعدم القدرة، والبخل، والظلم وأمثالها.

٣ ـ الشكر لله باعتباره المنشأ الأصلي للخير والنعم، وكل ما لدينا من خيرات فهي منه، وكل ما عداه ليس إلاّ وسيلة قد جعلها الله سبحانه لإفاضة نعمه.

٤ ـ إظهار التسليم المحض والطاعة الخالصة إزاءه تعالى، والإقرار بأنه مطاع على الاطلاق، وأنه يستحق الطاعة والتسليم دون تحفظ. وهو أهل لإعطاء الأوامر لأنه هو الله، ونحن مؤهلون للطاعة والتسليم تجاهه لأننا عبيد ومخلوقون.

٥ ـ وهو تعالى لا شريك له في أيِّ موضوع من المواضيع الرئيسية، فهو وحده الكامل المطلق، وهو وحده المنزه عن النقص، وهو وحده المنعم الأصلي والمنشىء الأساسي لكل النعم، ولهذا يعود الشكر كله إليه، وهو وحده الذي يستحق أن يكون مطاعاً محضاً، وأن يسلم إليه بشكل كامل. وكل طاعة من قبيل الطاعة للنبي أو للإمام أو للحاكم الشرعي الإسلامي أو للأب أو للأم أو للأستاذ فلا بدَّ أن تنتهي إلى طاعته سبحانه، وإلاّ فهي غير جائزة ولا مشروعة.

هذا هو الموقف الذي يليق بعبد أن يقفه أمام خالقه العظيم.

أمّا في غير حقِّ الله الواحد فإن هذا لا يصدق ولا يجوز.

درجات التوحيد ومراتبه

للتوحيد مراتب ودرجات كما أن للشرك ـ وهو المفهوم المقابل للتوحيد ـ مراتبَ ودرجات. وإذا لم يطوِ الإنسان كل مراحل التوحيد فهو ليس موحِّداً واقعياً.

١ ـ التوحيد الذاتي:

ويعني معرفة ذات الحق بالوحدة والتفرد. ومن المعارف الأولية معرفته عزَّ وجلَّ بالغنى وعدم الحاجة. أي أنه ذات غير محتاجة من أية جهة من الجهات، وبتعبير القرآن هو «الغني» فكل شيء محتاج إليه ويطلب المدد منه، وهو سبحانه غني عنها جميعاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ﴾[1].

وعلى حد تعبير الحكماء: إنه واجب الوجود.

ويعني أيضاً «الأولية» أي إنه هو المنشىء والمبدع والمبدىء. فهو خالق الموجودات الأخرى جميعاً، وكل الموجودات قد صدرت منه، وهو تعالى لم يصدر من أيِّ شيء منها. وعلى حد تعبير الحكماء: إنه العلَّة الأولى.

ويعدُّ هذا من المعارف والتصورات الأولية لكل إنسان، فكل من يفكر في ذات الله، سواء أكان مثبتاً أم نافياً، مصدقاً أم منكراً فإنَّ فكرة تحتل مكاناً لها في عقله وتتلخص في أنه:

أتوجد هناك حقيقة لا ترتبط بأية حقيقة أخرى، وكل الحقائق الأخرى

---

(١) فاطر: آية ١٥.

مرتبطة بها وقد جاءت بإرادتها، أمّا تلك الحقيقة فهي لم تتأثر بإرادة ما سواها؟.

فالتوحيد يعني أنه حقيقة ترفض «الثنائية» والتعدُّد، وأنه لا نظير له: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١].

وأنه لا يوجد في مرتبته أيُّ موجود: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٢].

ومن هنا يعد موجود ما فرداً من أفراد نوع ما، فمثلاً يعد «حسن» فرداً من أفراد الإنسان، وفي هذه الحال يمكن فرض أفراد آخرين للإنسان. كل هذا من مختصات الممكنات والمخلوقات. أمّا واجب الوجود فهو منزَّه عن هذه المعاني.

ولما كان واجب الوجود واحداً، إذن فالكون واحد من حيث المنشأ والمنتهى، والكون لم يأتِ من أصول متعددة، ولن يعود إلى أصول متعددة، وإنما هو قد جاء من أصل واحد وحقيقة واحدة: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣].

وسوف يعود إلى نفس تلك الحقيقة: ﴿أَلَآ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[٤].

وبعبارة أخرى: فالكون والوجود له قطب واحد ومركز واحد ومحور واحد.

وعلاقة الله بالكون إلاّ علاقة الخالق بالمخلوق ورابطة العلة الإيجادية بالمعلول، وليست من لون رابطة النور بالمصباح، ولا من لون رابطة الشعور الإنساني بالإنسان.

صحيح أن الله ليس منعزلاً عن الكون:

(ليس عن الأشياء بخارج ولا فيها بوالج). (نهج البلاغة).

و: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٥].

---

(١) الشورى: آية ١١.

(٢) التوحيد: آية ٤.

(٣) الرعد: آية ١٦.

(٤) الشورى: آية ٥٣.

(٥) الحديد: آية ٤.

لكنه لا يلزم من كون الله غير منعزل عن الكون أن يكون بالنسبة إلى الكون كما يكون النور بالنسبة إلى المصباح، وكما يكون الشعور بالنسبة إلى الإنسان، ولو كان الله كذلك لأصبح معلولاً للكون، وليس الكون معلولاً لله، لأن الضوء معلول للمصباح، وليس المصباح معلولاً للضوء.

ولا يلزم أيضاً من كون الله غير منفصل عن الكون أن يتجه الله والكون والإنسان باتجاه واحد، وأن يتحرك الجميع بإرادة واحدة وروح واحد. فكل هذه صفات للممكن والمخلوق. والله سبحانه منزه عن صفات المخلوقين:

﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

٢ ـ توحيد الصفات:

ويعني عينية ذات الحق مع صفاته، وعينية الصفات فيما بينها. فالتوحيد الذاتي يتضمن نفي وجود ثان له ونفي وجود المثل والنظير، وتوحيد الصفات يعني نفي الكثرة والتركيب في ذات الحق.

وذات الله سبحانه في الوقت الذي تتصف فيه الصفات الكمالية من قبيل الجمال والجلال فإن ذلك ليس شيئاً مختلفاً عن الذات، فاختلاف الذات مع الصفات واختلاف الصفات فيما بينها لازم من لوازم الوجود المحدود.

أمّا الوجود اللاّمتناهي فكما أنه لا يمكن تصور ثان له، فكذلك لا يمكن تصور الكثرة والتركيب ولا اختلاف الذات مع الصفات.

وتوحيد الصفات أيضاً ـ مثل التوحيد الذاتي ـ يعد من أساسيات المعارف الإسلامية، ومن أرفع وأغنى الأفكار البشرية التي تبلورت بصورة خاصة في المذهب الشيعي.

ونشير هنا إلى جانب من خطبة للإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، وهو يصلح أن يكون مؤيداً لمدّعانا وموضّحاً له: فقد جاء في أول خطبة من نهج البلاغة قوله: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه

---

(١) الصافات: آية ١٨٠.

العادُّون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حدٌّ محدود ولا نعتٌ موجود».

ففي هذه الكلمات يذكر الإمام صفات الله اللاّمحدودة ويستمر في حديثه وبعد عدة جمل يقول: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه...».

فقد أثبت الإمام بهذا الحديث الصفة لله تعالى: «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود»، ونفى عنه الصفة أيضاً: «لشهادة كل صفة أنها...». ومنه يعرف أن الصفة التي يتصف بها الله سبحانه إنما هي الصفة اللاّمحدودة لأن الذات غير محدودة والصفة عين الذات. وأما الصفة التي نُزِّه عنها الله عزّ وجلّ فهي الصفة المحدودة والتي هي غير الذات وغير الصفات الأخرى.

إذن توحيد الصفات هو معرفة هذه الحقيقة وإدراكها وهي: أن ذات الحق هي عين صفاته.

٣ ـ التوحيد الأفعالي:

«وهو يعني معرفة أن العالم بكل أنظمته وسننه وعلله ومعلولاته وأسبابه ومسبباته، وكل الأفعال والأعمال ناشئة من إرادته جلّ وعلا.

فكما أن موجودات العالم ليست مستقلة بذاتها، بل كلها قائمة به ومتوقفة عليه، وهو سبحانه «قيّوم» العالم حسب تعبير القرآن، فهي أيضاً ليست مستقلة في مجال التأثير والعلية. وينتج من هذا أنَّ الله سبحانه ليس له شريك في الذات ولا في الفاعلية. وكل فاعل وسبب فهو قد اكتسب وجوده وحقيقته وتأثيره وفاعليته من الله سبحانه. وهذه كلها متوقفة عليه. وكل حول وقوة مرتبطة به عزّ وجلّ:

«ما شاء الله ولا قوة إلاّ به». «لا حول ولا قوة إلاّ بالله».

ولما كان الإنسان واحداً من مخلوقاته فهو مثلها مؤثر في أفعاله، وهو أرفع منها حيث يؤثر في مصيره الخاص، ولكن هذا لا يعني أن الأمر قد «فوّض» إليه، ولا يعني أن حبله قد ترك على غاربه.

«بحول الله وقوته أقوم وأقعد».

والاعتقاد بـ «التفويض» و«الاستدلال التام» لأيِّ موجود مخلوق، إنساناً كان أم غير إنسان، يستلزم الاعتقاد بوجود شريك لله في الاستقلال بالفاعلية، وهذا الاستقلال بالفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات ممّا ينافي التوحيد الذاتي فصلاً عن التوحيد في الأفعال:

﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[1].

٤ ـ التوحيد في العبادة:

ما مرَّ من مراحل التوحيد الثلاث كلها تندرج تحت عنوان التوحيد النظري وتتعلق بالمعرفة، أمّا التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي ويتعلق بـ «الكينونة» و«الصيرورة».

المراحل الثلاث الماضية تشكل التفكير الحقيقي، وهذه المرحلة من التوحيد تشكل «الكينونة» و«الصيرورة» الحقيقية.

والتوحيد النظري يمنح الرؤية الواضحة للكمال، أما التوحيد العملي فهو يوجّه الحركة نحو السبيل الموصلة إلى الكمال.

والتوحيد النظري هو إدراك لوحدانية الله، أمّا التوحيد العملي فهو «توحيد» ذات الإنسان.

والتوحيد النظري «رؤية»، أمّا التوحيد العملي فهو «سلوك».

وقبل أن نشرح مفهوم التوحيد العملي ينبغي أن نشير إلى ملاحظة مهمّة حول التوحيد النظري وهي:

أيكون التوحيد النظري ممكناً أم مستحيلاً؟.

أي معرفة الله بوحدانية الذات وعينية الذات والصفات والتفرد بالفاعلية، هذه كلها أهي ممكنة أم مستحيلة؟.

---

(١) الإسراء: آية ١١١.

وعلى فرض إمكانها، أتكون هذه المعرفة مؤثرة في السعادة البشرية؟ أم لسنا بحاجة إليها، والذي ينفعنا إنما هو التوحيد العملي فقط؟.

أمّا إمكانية أو استحالة هذه المعرفة فقد تناولناها بالبحث في كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

وأمّا أنها مفيدة أو لا عائد منها فإنه يتوقف على كيفية تفسيرنا للإنسان وسعادته.

وقد حمل تيار الفكر المادي الناس ـ وحتى بعض المؤمنين بالله ـ على اعتبار مسائل المعرفة الإلهية لا فائدة منها، واعتبروها لوناً من التحليق في عالم الذهن، والفرار من عالم الواقع.

أمّا الإنسان المسلم الذي لا ينظر إلى الإنسان على أساس أن واقعه هو هذا الجسد فحسب، وإنما واقعه الإنساني الأصيل هو روحه ـ ذلك الروح الذي جوهره القدس والعلم والطهارة ـ فهو يدرك بوضوح كون التوحيد النظري علاوة على أنه يشكل القاعدة للتوحيد العملي، فهو بذاته كمال نفسي، بل هو أرفع الكمالات النفسية، حيث يقرب الإنسان من الحقيقة ويرفعه نحو الله ويمنحه الكمال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[1].

ولا تتحقق إنسانية الإنسان إلاّ بعد معرفة الله معرفة حقيقية، لأن معرفة الإنسان ليست منفصلة عنه، وإنما هي أرفع وأثمن شيء في وجوده. فبمقدار ما يعرف الإنسان من الوجود ونظامه ومبدئه فإن إنسانيته ـ التي نصفها العلم والمعرفة ـ تتحقق بنفس ذلك المقدار.

والإسلام يرى ـ وخاصة المذهب الشيعي ـ أنه لا شك ولا ترديد في كون إدراك المعارف الإلهية، بغض النظر عن الآثار العملية والاجتماعية المترتبة عليه، هو بنفسه هدف وغاية للإنسانية.

ونبدأ بعد ذلك بتوضيح التوحيد العملي:

فالتوحيد العملي أو التوحيد في العبادة يعني الاتجاه بالعبادة لله الواحد.

---

(١) فاطر: آية ١٠.

وبعبارة أخرى: هو الوحدة في اتجاه عبادة الحق.

وسوف نذكر فيما بعد أن للعبادة ـ من وجهة نظر الإسلام ـ مراتب ودرجات. وأوضح مراتبها هو أداء مراسم التقديس والتنزيه، التي إن أُديت لغير الله فهي خروج نهائي من دائرة التوحيد ومن حدود الإسلام.

ولكن العبادة لا تنحصر ـ من وجهة نظر الإسلام ـ في هذه الدرجة فحسب، وإنما اتخاذ أيِّ اتجاه بحيث يعتبر نموذجاً وقبلة معنوية هو عبادة أيضاً.

فالشخص الذي يتخذ هواه النفسي اتجاهاً له ومثالاً وقبلة معنوية فهو يعبده: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾(١).

وكذلك الطاعة لأوامر شخص لم يأمر الله بطاعته فهي عبادة له:

﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(٢).

﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(٣).

وعلى هذا فالتوحيد العملي أو التوحيد في العبادة يعني طاعة الله وحده، والاتجاه إليه في حركتنا، واتخاذه قبلة ومثالاً لأرواحنا، والإعراض عن كل مطاع آخر وعن أية جهة أخرى وقبلة أخرى ومثال آخر.

وهذا يعني أن يكون كل انعطاف لله، وكل استقامة لله، وكل خدمة لله، فنحن من أجل الله نحيا، ومن أجله نموت، كما قال إبراهيم:

﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(٤).

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾(٥).

---

(١) الفرقان: آية ٤٣.
(٢) التوبة: آية ٣١.
(٣) آل عمران: آية ٦٤.
(٤) الأنعام: آية ٧٩.
(٥) الأنعام: آية ١٦٢ و١٦٣.

إن توحيد إبراهيم عليه السلام هذا توحيد عملي.

والكلمة الطيبة: «لا إله إلاّ الله».

ناظرة قبل كل شيء إلى التوحيد العملي، وهي تعني أنَّ غير الله ليس مستحقاً للعبادة.

الإنسان والوصول إلى التوحيد:

خاض الفكر في موضوع وصول واقع الوجود الإنساني إلى الوحدة في العالم النفسي، وفي الاتجاه التكاملي الإنساني، وكذلك في وصول المجتمع الإنساني، إلى الوحدة والانسجام في نظام اجتماعي متكامل. وفي مقابل هذا خاض في موضوع تفتيت شخصية الفرد الإنساني بين أقطاب مختلفة بحيث تتقطع حقيقة وجوده إلى أقسام غير منسجمة. وكذلك تقطيع المجتمع الإنساني إلى أفراد وفئات وطبقات متضادة ومتناقضة وغير منسجمة.

ولقد اجتذبت هذه المواضيع الفكر الإنساني وجعلته يتساءل:

ماذا نفعل لتصل الشخصية الإنسانية إلى الوحدة من الناحية النفسية، وليتحرك المجتمع في الاتجاه الإنساني التكاملي.

وفي هذا المجال توجد ثلاث نظريات: المادية، والمثالية، والواقعية.

أ ـ النظرية المادية:

لا تفكر هذه النظرية بغير المادة، ولا تنسب أية أصالة للروح، وتدَّعي أنَّ ما يفتت الفرد الإنساني من حيث الروح، وما يبعثر المجتمع الإنساني من حيث الروابط فينتهي الأمر إلى تكوين أقطاب غير منسجمة إنَّما هو العلاقة الخاصة للإنسان بالأشياء (الملكية الخاصة).

هذه العلاقة الخاصة للإنسان بالأشياء هي التي تفتت الفرد الإنساني روحياً، وتحطّم المجتمع الإنساني من حيث العلاقات. فالإنسان اجتماعي بالطبع، وقد عاش منذ فجر التاريخ بصورة اجتماعية، ولم تكن «الأنا» حينذاك موجودة، أو لم يكن إنسان ذلك الوقت يحسُّ بها، وإنَّما كان يحس بمضمون «نحن» ولم يكن يعرف وجوده الفردي، بل كان يدرك وجوده الجماعي، فآلامه

كانت آلاماً جماعية، وإحساساته كانت إحساسات جماعية، وكان يعيش للمجموع ولم يكن يعيش لنفسه، ووجدانه كان وجداناً جماعياً وليس وجداناً فردياً. «وفي مطلع التاريخ عاش الإنسان بصورة اشتراكية ولهذا كان يرافق الروح الجماعي، وينغمس في الإحساس الجماعي. وقد يقطع عمره بالصيد، فكل فرد يجمع ما استطاع من البحر ومن الغابات ليسد به حاجاته اليومية، ولم يكن لديه فائض من الانتاج حتى اكتشف الزراعة وأصبح من الممكن انتاج فائض عن الحاجة، وبدأ العمل الجماعي، وظهر في المجتمع تمتع فئة بكل ميزات الحياة دون أن تساهم في العمل. وقد انجرَّ هذا إلى الملكية الخاصة».

«وقد سببت الملكية الخاصة أو انحصار المال والثروة ـ أي منابع الانتاج من قبيل الماء والأرض، ووسائل الانتاج من قبيل البقر والحديد ـ بفئة معينة تحطيم الروح الجماعية، وقسمت المجتمع الذي كان واحداً إلى قسمين: قسم منه يمتص الربح، وقسم آخر محروم وكادح ودافع للربح. والمجتمع الذي كان يعيش بشكل «نحن»، أصبح يعيش بصورة «أنانيات». وأمسى الإنسان عند ظهور الملكية ومن أعماق ذاته أجنبياً عن حقيقته التي ليست شيئاً سوى إحساسه الاجتماعي وشعوره بأنه عين الناس الآخرين. وبدلاً من أن يشعر بأنه «إنسان»؛ أصبح يشعر بأنه «مالك»، فأصبح غريباً عن ذاته ونقصت بذلك حقيقته».

وليس أمامنا سوى سبيل واحدة نستطيع بها تحطيم هذا القيد، وإذابة هذا التعلُّق ليعود الإنسان إلى وحدته الأخلاقية وصحته النفسية، وليظفر باتحاده وسلامته الاجتماعية. وجبرية التاريخ تتحرك نحو هذا الاتحاد وتلك الوحدة.

فالملكيات التي حولت الوحدة الإنسانية إلى الكثرة والجمع إلى الفرقة، مثل «مثلثات الجدار»[1] التي ذكرها مولوي في شعره حيث تقسّم نور الشمس الواحد البسيط إلى أقسام متعددة فتصبح منشأ الظلال المتنوعة. ويشير مولوي

---

(١) كان أغلب الناس في هذه البلاد يقيمون جداراً على حافة السطح في البيوت ليحول دون رؤية من في السطح لمن في خارجه. وكانوا يرتبون الآجر الذي يعلو الجدار بشكل مثلثات متراصة واقفة على قواعدها ورؤوسها إلى أعلى. «المترجم».

في هذا الشعر إلى حقيقة عرفانية وهي ظهور الكثرة من الوحدة ثم عودة الكثرة إلى الوحدة. ولكن هذا المثال يمكن ـ ببعض التحريق والتأويل ـ أن يُعدَّ مثالاً للنظرية الماركسية. يقول مولوي:

«كنا جميعاً جوهراً بسيطاً واحداً».

«ولم يكن فينا رفيع ولا وضيع وإنما كنا جميعاً في مستوى واحد».

«وكنا جوهراً واحداً مثل الشمس».

«لا تعقيد فيه، وحقيقتنا كانت صافية مثل الماء».

«ولما تصور هذا النور اللطيف».

«أصبح متعدداً مثل ظلال مثلثات الجدار».

«حطموا هذه المثلثات بالمنجنيق».

«لتزول كل التفرقات من هذا المجتمع».

ب ـ النظرية المثالية:

تهتم هذه النظرية بالروح وأعماق الإنسان وعلاقته بنفسه فحسب، وتعد هذه العلاقة هي الأصل والأساس، وتقول هذه النظرية: صحيح أنَّ التعلُّق والإضافة يمنعان من الوحدة ويوجبان الكثرة، ويفرقان الجمع، ويدفعان الفرد نحو الانقسام الروحي، والمجتمع نحو الانقسام إلى فئات متصارعة، ولكنه يجب الالتفات إلى أن المسبب للانقسام والتفرقة إنما هو «المضاف إليه» وليس هو «المضاف».

فـ «المضاف» قد قطّع بيد «المضاف إليه»، وليس «المضاف إليه» قد قطّع بيد «المضاف».

فإضافة وتعلق الأشياء ـ من قبيل المال والنساء والمركز الاجتماعي والوظيفة ـ إلى الإنسان لم يكن هو السبب في تفتيت الروح الإنساني ولا في تحطيم المجتمع البشري، وإنما إضافة وتعلق قلب الإنسان وأعماقه بالأشياء هي التي سببت التفرقات والانقسامات وغربة الإنسان عن نفسه.

فـ «الملكية» لم تفصل الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه، وإنما «صيرورة الإنسان مملوكاً» هي التي فصلته عنهما.

فالذي يُفتِّنني أخلاقيّاً واجتماعياً ليس هو:

«مالي» ولا «زوجتي» ولا «مركزي» ولا «وظيفتي».

وإنَّما الذي يفتِّنني هو:

«أنا العابد للمال» و«أنا المأخوذ بالعلاقة الجنسية» و«أنا المغرم بالوظيفة أو المركز الاجتماعي». . . الخ.

ولهذا فليست هناك ضرورة تقضي بقطع علاقة الأشياء بالإنسان وتحويل كل «أنا» إلى «نحن»، وإنما الضروري هو قطع تعلُّق الإنسان بهذه الأشياء.

حرِّروا الإنسان من قيود الأشياء ليعود مرة أخرى إلى واقعه، ولسنا بحاجة إلى تحرير الأشياء من قيود الإنسان.

امنحوا الإنسان الحرية المعنوية.

ماذا ربحنا نحن من تحرير الأشياء؟.

أعطوا الحرية والاشتراكية والوحدة للإنسان وليس «للشيءِ».

والعامل الذي يوحّد الأخلاق والمجتمع الإنساني هو من نوع العوامل التربوية والتعليمية وخاصة التربية المعنوية، وليس هو من نوع العوامل الاقتصادية.

والتكامل الداخلي للإنسان هو عامل توحيده، وليس هو النقص الخارجي.

فلكي نوحّد الإنسان لا بدَّ أن نعطيه «المعنى» لا أن نسلب منه «المادة».

والإنسان في بدئه حيوان ثم يصبح إنساناً، فهو حيوان بالطبع، إنسان بالاكتساب.

والإنسان لا يمسك بإنسانيته التي توجد فيه بالقوة والفطرة إلاّ في ظل الإيمان، وبتأثير العوامل التربوية الصحيحة.

وما دام الإنسان لم يظفر بإنسانيته في ظل العوامل التربوية فإنه يبقى ذلك

الحيوان بالطبع، ولا يمكن حينئذٍ توحيد الأرواح والنفوس في مثل هذه الظروف.

«لا يوجد الاتحاد في الروح الحيواني.

ولا تُتعب نفسك في البحث عن الاتحاد في خليط الهواء.

فالحيوان إذا تغذّى منه فرد فإن ذلك لن يؤثر في حركة الفرد الآخر.

وإذا أثقل حملٌ كاهل فرد منهم فإن الآخر لن يحسَّ بهذا الثقل.

بل أكثر من هذا فأحدهم يفرح عند موت الآخر.

ويأكل قلبه الحسد عندما يرى الآخر منتعشاً.

فأرواح الذئاب والكلاب منفصلة عن بعضها.

والأرواح المتحدة هي أرواح أسود الله.

فالمؤمنون منفصلون ولكن إيمانهم واحد.

وأجسامهم متعددة لكن روحهم واحد.

فبالإضافة إلى الفهم والروح الموجودين في الحمار والبقرة.

فإن الإنسان يتمتع بعقل وروح متميزين.

فإذا كانت عشرة مصابيح في مكان واحد.

وكل واحد منها بصورة معينة.

فإننا لا نستطيع أن نجعل فرقاً بين نور كل منها.

ولا يبقى شك لدينا إذا دققنا في ذلك.

أطلب المعنى من القرآن قل.

لا نفرق بين آحاد الرسل.

ولو عددت مئة تفاحة ومئة رمانة.

فإنها تظهر مئة ولكنها عند العصر تصبح عصيراً واحداً.

ففي المعاني لا يوجد الانقسام ولا الأعداد.

وفي المعاني لا توجد التجزئة ولا الأفراد».

واعتبار المادة عامل وحدة الإنسان وتفريقه، حيث يقال بجمعها يجتمع الإنسان وبتفريقها يتفرق، بتقسيمها يتقسم الإنسان وبوحدتها يتوحد. فشخصية الإنسان الأخلاقية والاجتماعية تابعة للوضع الاقتصادي والانتاجي، وهي طفيلية عليه.

هذا التصور ناشيء من عدم المعرفة للإنسان ومن عدم الإيمان بأصالة الإنسان وقوة عقله وإرادته.

وبالإضافة إلى هذا فإن قطع اختصاص الأشياء بالإنسان ليس ممكناً، فلو فرضنا أنه قد طبّق في المال والثروة، فماذا نصنع في حالة الزوجة والولد والعائلة؟.

أيستطاع في هذا المجال اقتراح الاشتراكية والقول بالشيوعية الجنسية؟.

إذا كانت ممكنة فلماذا تمسكت الدول التي ألغت الملكية الخاصة منذ سنين متطاولة بنظام العائلة؟.

ولو فرضنا أن نظام العائلة الفطري والخاص أيضاً يمكن تحويله إلى نظام اشتراكي، فماذا نصنع بالمراكز الاجتماعية والوظائف والفخر؟.

أيمكن تقسيم هذه بالسوية أيضاً؟.

وماذا نصنع بالاستعدادات الجسمية للأفراد، والاستعدادات الروحية والعقلية التي يتمتعون بها؟.

إن هذه الخصائص جزء لا ينفك من وجود كل فرد ولا يمكن فصلها عنه، ولا يمكن توزيعها بين الجميع بالسوية.

ج ـ النظرية الواقعية:

تعتقد هذه النظرية أن الذي يشتت الإنسان فردياً واجتماعيّاً إنَّما هو تعلُّق الإنسان بالأشياء وليس تعلُّق الأشياء بالإنسان. وتعتبر هذا التعلُّق هو العامل الأساسي للتفرقة الإنسانية.

فالذي يجعل الإنسان أسيراً هو «كونه مملوكاً» وليس «كونه مالكاً»، ومن

هنا ينسب الدور الأساسي للتربية والتعليم، والثورة والفكر، والإيمان والعقيدة، والحرية المعنوية.

ولكنها تعتقد أن الإنسان ليس مادة محضة، وليس روحاً خالصاً أيضاً. فالمعاش والمعاد توأمان.

وكلٌّ من الروح والجسم يؤثران في بعضهما تأثيراً متبادلاً.

وفي الوقت الذي يجب فيه النضال ضد عوامل التفرقة في المجالات الروحية والنفسية في ظل التوحيد في العبادة والحرص على الحق، فإنه لا بدَّ من مقاومة عوامل الترجيح الظالم واللاعدالة والحرمان والكبت والطواغيت «ربوبية» غير الله.

والإسلام يبارك هذا الرأي. وعندما ظهر الإسلام فإنه بدأ في وقت واحد بتغييرين وثورتين وحركتين.

فلم يقل الإسلام حطموا كل ترجيح، وامحوا الملكية حتى تستقيم كل الأُمور بنفسها ذاتياً. ولم يقل أصلحوا أعماقكم واتركوا الظواهر، أو أصلحوا أخلاقكم والمجتمع يستقيم بنفسه ذاتياً.

وإنَّما نادى الإسلام بالتوحيد الروحي والنفسي في ظل الإيمان بالله وعبادة الواحد الذي لا شريك له، وفي الوقت نفسه اطلق نداء التوحيد الاجتماعي بواسطة الجهاد والنضال ضد اللاّمساواة الاجتماعية.

وتتألق هذه الآية الكريمة كالنجم في سماء التوحيد الإنساني، وهي نفس الآية التي خاطب بها الرسول الكريم ﷺ رؤساء الدول المعاصرين له في رسائله. وهي توضح النظرة الواقعية والمحيطة للإسلام:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾[1].

تعالوا إلى كلمة واحدة، إلى حقيقة واحدة تكون سواء بالنسبة إلينا

---

(١) آل عمران: آية ٦٤.

جميعاً، فلا امتياز لنا عليكم، ولا امتياز لكم علينا، وهذه الحقيقة هي أن نعبد الله وحده.

فإلى هنا تتحدث الآية عن منح الوحدة للإنسان عن طريق الإيمان الواحد، والاتجاه الواحد، والقبلة الواحدة، والمثال الواحد؛ للوصول إلى الحرية المعنوية.

ثم يقول تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

فبعض الناس يتخذ البعض الآخر «أرباباً»، مع أن «الربوبية» لله وحده. إذن لا ينبغي لنا أن نتفرق بين أرباب وعبوديات متعددة.

تعالوا لنقطع هذه العلاقات الاجتماعية المنحرفة، والتي تؤدي إلى هذه الترجيحات الظالمة.

وحيرة الخلافة الإسلامية في زمان عثمان، وتسلُّط النظام الطبقي الجاهلي، ثم ثورة الناس وقتل عثمان، دفعت الأمة لمبايعة عليٍّ عليه السلام، واضطر الإمام ـ مع أنه يكره قبول الخلافة ـ للموافقة وذلك عملاً بالمسؤولية الشرعية.

ويبين الإمام عليه السلام نفوره الشخصي ومسؤوليته الشرعية بقوله:

«لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارُّوا على كِظَّة ظالم ولا سغب مظلوم؛ لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها»(١).

أي لولا حضور الناس وإعلانهم النصرة حيث تمت الحجة عليّ، ولولا عهد الله مع العلماء أن يقفوا إلى جانب الحق حين ينقسم الناس إلى فئتين: فئة ثرية قد أُتخِمَتْ بالثراء، وفئة جائعة محرومة. لولا هذه كلها لأعرضت عن الخلافة، ولأشحت بوجهي عنها.

ونحن نعلم جميعاً أنَّ علياً عليه السلام قد جعل عملين اثنين على رأس قائمته الإصلاحية بمجرد تحمُّله المسؤولية:

---

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة الشقشقية (الخطبة الرابعة).

أحدهما: النصائح لإصلاح أرواح الناس وأخلاقهم وتوضيح المعارف الإلهية، ونموذج هذا العمل هو نهج البلاغة.

والثاني: هو النضال ضد الترجيحات الاجتماعية، الظالمة، ولم يتقصر علي عليه السلام على الإصلاح الداخلي ومنح الحرية المعنوية، ولم يكتف أيضاً بالإصلاحات الاجتماعية فقط. وإنما قام بالإصلاح في هذين المجالين معاً.

أجل هذا هو منهج الإسلام.

ولهذا حمل الإسلام في يد؛ المنطق ومنهج التربية والتعليم في طريق الوحدة الفردية والاجتماعية للإنسان في عبادته لله، وحمل في اليد الأخرى السكين لقطع العلاقات الظالمة للإنسان، ولإذابة الطبقات الاجتماعية، ولتحطيم الطواغيت.

فالمجتمع الإسلامي اللاّطبقي يعني المجتمع الذي يخلو من الترجيح الظالم، والمجتمع الذي يخلو من المحرومين، وهو الذي لا طواغيت فيه ولا ظلم، وهو مجتمع العدالة الاجتماعية.

وهذا لا يعني أنه المجتمع الذي لا اختلاف فيه. لأن عدم الاختلاف هو بنفسه لون من ألوان الظلم واللاّعدالة.

وهناك فرق كبير بين الاختلاف والترجيح الظالم. وفي العالم التكويني يوجد الاختلاف، وهذه الاختلافات هي التي تمنح الجمال للعالم، وتعطيه التنوع والتقدم والتكامل، ولكنه لا يوجد في العالم التكويني ترجيح ظالم، والمدينة الإسلامية الفاضلة مدينة ضد الترجيح الظالم وليست ضد الاختلاف.

والمجتمع الإسلامي مجتمع المساواة والأخوة والعدالة. ولكنه ليس المساواة السلبية وإنما المساواة الإيجابية. والمساواة السلبية تعني سلب الأفراد ميزاتهم الطبيعية والاكتسابية لتتم المساواة. أمّا المساواة الإيجابية فهي تعني إيجاد الفرص المتكافئة لعامة الناس، وتوقف مكتسبات كل فرد على ذاته، وسلب كل الامتيازات الموهومة والظالمة.

والمساواة السلبية من قبيل تلك المساواة التي تُنقل في القصص عن جبّار كان يعيش في الجبال ويضيّف كل عابر سبيل يمرُّ في هذا المكان، وعندما

يحين وقت النوم فإن الضيف لا بدَّ أن ينام على سرير خاص، ويأخذ غلمان هذا المضيف الضيف المسكين إلى هذا السرير ويرغمونه على النوم عليه، فإن كان الضيف مساوياً للسرير لا أقصر منه ولا أطول فإنه يسمح له بالنوم عليه. والويل للضيف السيىء الحظ الذي لا يساوي طول السرير، فإن كان الضيف أطول من السرير فإن الغلمان يساوونه مع السرير بواسطة المنشار من ناحية الرأس أو من ناحية القدمين، وإن كان أقصر منه فإنهم يمطونه من الطريفين حتى يساويه، والنتيجة حينئذٍ معلومة.

أمّا المساواة الإيجابية فهي من قبيل حياد معلم رؤوف عطوف ينظر إلى طلابه جميعاً بعين واحدة. فعندما تتساوى أجوبة الطلاب فإنه يمنحهم درجات متساوية وعندما تختلف أجوبتهم فإنه يعطي كلاً منهم ما يستحقه.

والمجتمع الإسلامي مجتمع طبيعي، وهو ليس مجتمعاً يؤمن بالترجيح الظالم ولا مجتمعاً يؤمن بالمساواة السلبية. وشعار الإسلام هو: «العمل من كل فرد بمقدار استعداده، واستحقاق كل فرد بمقدار عمله».

أمّا المجتمع الذي يؤمن بالترجيح فهو المجتمع الذي تقوم فيه العلاقات الإنسانية على أساس الاستعباد والاستثمار. وتوجد فيه فئة تمتص الأرباح وتعيش بأتعاب الأفراد الآخرين وكدحهم.

أمّا المجتمع الطبيعي فهو يدين هذه العملية، ويرفض أن يعيش فرد على حساب الأفراد الآخرين. وتكون فيه العلاقة بين أفراد الإنسان هي علاقة «التسخير المتبادل».

والجميع فيه أحرار ويحاولون في حدود إمكانياتهم واستعدادتهم أن يخدم كل منهم الآخرين. فالاستخدام المتبادل موجود بينهم...

ولما كان الاختلاف الطبيعي بين الأفراد موجوداً فمن الواضح أن كل قوة واستعداد أكبر، يجذب نحوه القوى بصورة أعظم. فمثلاً إذا كان هناك إنسان يملك استعداداً علمياً أكبر فإنه يجذب نحوه الباحثين العلميين ويسخرهم لأهدافه. والشخص المزود بالاستعدادات الفنية يرغم الآخرين على الحركة في اتجاه فكره وابتكاراته فيحقق أهدافه.

ولهذا فإنَّ القرآن ينفي «الربوبية» و«المربوبية» في المجتمع ولكنه مع ذلك يعترف بواقع الاختلاف الطبيعي والدرجات المتفاوتة في الاستعدادات من حيث التكوين، ويؤيد «التسخير المتبادل».

يقول الله تعالى في سورة الزخرف، الآية (٣٢):

﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾.

فهذه الآية تتساءل: أهم يقسمون رحمة ربك؟.

ويقصد بالرحمة هنا النبوّة، ومعناها: أهم يستطيعون أن يخلعوا النبوّة على من يحبون ويسلبوها ممن يريدون؟.

كلاّ... نحن الذين قسمنا بينهم معيشتهم المادية بحيث يكون بعضهم مسخراً للبعض الآخر. ثم يعقب على هذا بأن رحمة ربك وهي النبوّة خير من كل ما يجمعون.

والملاحظة التي يمكن استنباطها من هذه الآية الكريمة هي أن اختلاف الميزات والصفات ليس من طرف واحد، أي إن الناس ليسوا فئتين: فئة تمتلك الميزات الطبيعية وأخرى تفتقر إليها. ولو كان الأمر كذلك لكانت هناك طبقة «مسخِّرة» (بكسر الخاء) بصفة مطلقة وأخرى «مسخَّرة» (بفتح الخاء) بصورة دائمة. ولو كان كذلك لعبَّر عنه بقوله: «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذوهم سخرياً».

وهذا يعني أن الجميع مزوَّدون بالميزات فعلى الجميع أن يسخر بعضهم البعض الآخر.

وبعبارة أخرى فإن الميزات من الطرفين والتسخير أيضاً من الطرفين.

والملاحظة الثانية تتعلق بكلمة «سخرياً»: هي أن هذه الكلمة جاءت هنا بضم السين وبالمعنى الذي تقدم ذكره.

وقد وردت الكلمة نفسها في آيتين أخريين من القرآن الكريم ولكنها بكسر السين. فقد جاء في الآية (١١٠) من سورة «المؤمنون» خطاباً لأهل جهنم من الذين آذوا المؤمنين قوله تعالى:

﴿فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾.

والأخرى هي الآيتان (٦٢ و٦٣) من سورة (ص) بلسان أهل جهنم:

﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الْأَشْرَارِ ۝ أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الْأَبْصَارُ﴾.

فالقرائن والتفاسير ممّا اطّلعت عليه (من قبيل مجمع البيان، والكشاف، وتفسير الإمام، والبيضاوي، وروح البيان، والصافي، والميزان) تُجمِع على أنَّ «سِخرياً» في هاتين الآيتين هي بكسر السين، ومعناها حينئذٍ هو «الاستهزاء»: ويوجد فقط في مجمع البيان قولٌ لم يُعتنَ به فسَّر هذه الكلمة هنا بمعنى «العبودية».

وقال بعضهم: في أيِّ مورد جاءت هذه الكلمة بكسر السين فهي بمعنى الاستهزاء، وفي أيِّ مورد جاءت بضم السين فهي بمعنى التسخير.

ونحاول الآن أن نعرف ما هو معنى «التسخير» وما هو معنى «المسخر»؟.

فقد جاءت هاتان الكلمتان في القرآن كثيراً ومعناهما هو «أخذ الآمر» و«المؤتمر».

وورد في القرآن ذكر تسخير القمر والشمس والليل والنهار والبحر والأنهار والجبال (للنبي داوود) والرياح (لسليمان) وما في السماوات وما في الأرض، كلها مسخرات للإنسان ومن الواضح أن المقصود هنا هو كون هذه الأشياء قد خُلِقت ليستغلَّها الإنسان ويستفيد منها.

ويدور الحديث في كل هذه الآيات عن تسخير هذه الأشياء للإنسان وليس عن تسخير الإنسان لهذه الأشياء.

أمّا في الآية التي هي موضوع حديثنا؛ فالكلام عن تسخير الإنسان للإنسان بصورة التسخير ذي الطرفين.

ولا تتضمن كلمة «التسخير» معنى الإكراه ولا معنى الإجبار. فمثلاً: العاشق مسخَّر لمعشوقه والمتعلم مسخَّر لمعلمه، والناس العاديون مسخرون عادة للأبطال، ولكنهم ليسوا مجبورين. ولهذا فرّق الحكماء المسلمون وبوعي

بين اصطلاح «الفاعلية بالتسخير» واصطلاح «الفاعلية بالإجبار». ومن البديهي أنه كل إجبار يوجد تسخير ولكنه ليس في كل تسخير حتماً يوجد إجبار.

وليس من شك في أن معنى هذه الكلمة في القرآن هو ما ذكرنا. ولكني لست أعلم أنَّ هذا الاصطلاح أهو اصطلاح قرآني أبدعه القرآن لتفهيم هذه الحقيقة الرائعة في تكوين الخلقة بحيث تكون فاعلية القوى الطبيعية من نوع الفاعلية التسخيرية وليست الجبرية ولا التفويضية؟.

أم أن هذا الاصطلاح كان رائجاً قبل القرآن الكريم؟.

ومن هنا يعلم أن تفسير بعض كتب اللغة من قبيل «المنجد» لكلمة التسخير بأنها التكليف بدون أجرة إنَّما هو تفسير خطأ تماماً.

فهؤلاء اللغويون قصروا هذه الكلمة على موضوع الروابط الاجتماعية والاختيارية للإنسان، وحمَّلوها معنى الإجبار والإكراه. بينما استعملها القرآن الكريم في مورد الروابط التكوينية دون أن يقحم فيها معنى الإجبار والإكراه.

وتوضح هذه الآية العلاقة التكوينية بين أفراد الإنسان في الحياة الاجتماعية فتقول: «إنَّها علاقة تسخير الكلِّ للكلِّ».

ونستطيع أن نقول إنها من أهم الآيات التي توضح الفلسفة الاجتماعية للإسلام.

وما أروع تفسير البيضاوي لهذه الآية، وقد تبعه في ذلك العلامة الفيض في تفسير الصافي حيث يقول:

[إنَّ معنى جملة ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ هو أنَّ كلاً منهم يستفيد من الآخر في سدِّ احتياجاته، ولهذا تظهر بينهم الألفة وتعلُّق أحدهم بالآخر فتنتظم بهذا أمور العالم].

وجاء في الحديث أن معنى هذه الآية هو أننا خلقنا الجميع بحيث يحتاج بعضهم إلى البعض الآخر.

فعلاقة التسخير تقتضي ارتباط الحاجات الطبيعية لأفراد الإنسان، وتقتضي أيضاً أنَّ المجتمع غير خارج عن ميدان السباق الحر. وهذا يخالف العلاقة الجبرية.

والحياة الاجتماعية الحيوانية تقوم على أساس العلاقة الجبرية. ولهذا تختلف الحياة الاجتماعية للإنسان عن الحياة الاجتماعية لنحلة العسل أو الأرضة، لأن الحياة الاجتماعية لهذه الحيوانات تسيطر عليها الجبرية، وحياتها ليست ساحة للسباق، وليست لها قابلية الارتفاع ولا قابلية الانخفاض. أمّا الإنسان ففي الوقت الذي يعيش حياة اجتماعية فهو يتمتع بحرية واسعة.

وتوفر الحياة الاجتماعية للإنسان ساحة للسباق لكي يتقدم ويتكامل، والقيود التي تحدُّ من الحرية الفردية في مسير التكامل تقف مانعاً في طريق استغلال كل الاستعدادات الإنسانية.

فالإنسان الذي تربيه النظرية المادية يخرج عاجزاً عن التحليق لأنه لم يصل إلى حريته الداخلية. كلُّ ما هناك فقد قطعت تعلقاته الخارجية، وأصبح مثل الطير الذي فك عنه القيد والحبس ولكنه لا يستطيع أن يحلّق لأنه بفتقد الجناح الذي يطير به. أمّا الإنسان الذي تربيه النظرية المثالية فهو حرٌّ من الداخل ولكنه مقيَّد من الخارج. وهو مثل طير لا تنقصه الأجنحة ولكن أقدامه مثقلة بجسم ثقيل الوزن.

وأمّا الإنسان الذي تبدعه النظرية الواقعية فهو كطير يتمتع بالريش والأجنحة، وقد أزيلت عنه القيود والأغلال التي تثقل جسمه، ولهذا فهو يستطيع التحليق بحرية تامة.

ومن مجموع ما قلناه اتضح أن التوحيد العملي ـ الذي هو أعمُّ من التوحيد العملي الفردي والاجتماعي ـ عبارة عن انسجام الفرد في توحيد العبادة لله، ورفض كل لون آخر من ألوان العبادة، من قبيل عبادة الهوى، وعبادة المال، وعبادة الجاه، وغيرها. وكذلك يعني انسجام المجتمع في طريق توحيد العبادة للحق، ورفض كل طاغوت وكل ترجيح ظالم. وما دام الفرد أو المجتمع غير واصل إلى الوحدة فإنه لن يظفر بالسعادة. وهذان لا يصلان إلى الوحدة إلاّ في ظل عبادة الحق.

والقرآن الكريم يبين في سورة الزمر ـ الآية (٢٩) ـ أن تمزق وتشتت شخصية الإنسان وحيرته تنبع من الشرك، وأن وحدته ووحدة اتجاهه في طريق التكامل لا تُضمَن إلاّ في ظل نظام التوحيد:

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾.

فهناك رجل مملوك لعدة أشخاص، يأمره كل منهم بالقوة والخشونة. وهناك رجل مستسلم لشخص واحد؛ أيكون هذان متماثلين؟.

والإنسان في ظل الشرك يجذب في كل لحظة نحو جهة من الجهات، وإلى قطب من الأقطاب مثل ورقة في البحر تقذف بها الأمواج في كل لحظة إلى جانب.

أمّا في النظام التوحيدي فإنّه مثل باخرة مزودة بأجهزة ذات دلالة محكمة وهي تتحرك حركة منظمة منسجمة وبأمر جهة لا تريد إلاّ الخير.

مراتب الشرك ودرجاته

كما أن التوحيد له درجات فكذلك الشرك له مراتب، ومن قياس مراتب التوحيد إلى درجات الشرك نستطيع أن نتعرف على التوحيد وعلى الشرك بشكل أفضل بحكم القضية القائلة: «تعرف الأشياء بأضدادها».

ويشهد التاريخ بأنه كانت هناك في فجر التاريخ ألوان من الشرك في مقابل التوحيد الذي جاء به أنبياء الله ورسله.

أ ـ الشرك الذاتي:

كانت بعض الأمم تعتقد بأصلين قديمين أزليين مستقلين عن بعضهما (الثنائية)، أو كانت تعتقد بثلاثة أصول بهذه الصفات (التثليث).

وكانوا يعتبرون العالم مكوناً من عدة أقطاب أو عدة مراكز.

فما هي جذور هذا اللون من التفكير؟.

أيكون كل لون من ألوان هذا التفكير انعكاساً للوضع الاجتماعي الذي يعيشه أولئك الناس؟.

أي إن الناس الذين آمنوا بأصلين قديمين وأزليين، واعتقدوا بمحورين رئيسيَّين للعالم؛ كان السبب في إيمانهم واعتقادهم ذاك أنهم كانوا يعيشون في مجتمع ينقسم إلى قطبين مختلفين. وأن الناس المعتقدين بالتثليث كان نظامهم الاجتماعي قائماً على الانقسام إلى ثلاث فئات.

وهذا يعني أن النظام الاجتماعي ينعكس بصورة أصل عقائدي في عقول الناس.

وبناءً على هذا فإنَّ عقيدة التوحيد والإيمان بأصل واحد للعالم مما جاء على أيدي أنبياء الله؛ لم تكن شائعة إلاّ في المجتمعات التي كان يسودها نظام اجتماعي ذو قطب واحد.

وتتفرع هذه النظرية من نظرية فلسفية تناولناها بالبحث فيما سبق وهي أن العمليات الفكرية والروحية للإنسان، وكل المعنويات من قبيل العلم والقانون والفلسفة والدين والفن كل هذه تابعة للأنظمة الاجتماعية وخاصة النظام الاقتصادي، وليست لها أصالة بذاتها. وقد أجبنا عن هذه النظرية فيما سبق.

ولما كنا من المؤمنين بأصالة الفكر والعقيدة وبالتالي بأصالة الإنسانية فإنَّنا نرفض هذه النظريات النابعة من بعض اتجاهات علم الاجتماع، والتي تفسر الشرك والتوحيد بالتفسير المتقدم.

وتوجد هنا مسألة أخرى ينبغي أن لا تختلط بهذا الموضوع. وهذه المسألة هي أنه أحياناً يُساء استغلال نظام عقائدي وديني من قبل نظام اجتماعي معيَّن، كما كان حال النظام الخاص بمشركي قريش حيث استغلوا عبادة الأصنام لحفظ مصالحهم واستمرارهم في أكل الربا. ولكن الفئة الآكلة للربا من قبيل أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة لم تكن تعتقد بهذه الأصنام وإنَّما كانوا يدافعون عنها للإبقاء على النظام الاجتماعي الموجود. واشتد هذا الدفاع عندما أشرق نور الإسلام المبشر بالنظام التوحيدي المحارب للاستثمار والربا. فهؤلاء العابدون للأصنام قد شعروا بالخطر يهدد وجودهم، فأخذوا يتعلَّلون بمعاذير لمحاربة هذا الدين الجديد، ومن جملة هذه المعاذير حرمة وقداسة المعتقدات العامة في ذلك الوقت. وقد أُشير في القرآن الكريم بكثرة إلى هذه الملاحظة، وخاصة في قصة موسى وفرعون.

ولكن هذا الموضوع ـ كما نعلم ـ غير ذلك الموضوع القائل بأن النظام الاقتصادي يشكل البناء التحتي للنظام الفكري والعقائدي، وكل نظام فكري وعقائدي إنَّما هو ردُّ فعل جبري للنظام الاقتصادي والاجتماعي.

والذي يرفضه الأنبياء بشدة هو أن المذاهب الفكرية ليست إلاّ صياغة للرغبات الاجتماعية التي هي بدورها وليدة الظروف الاقتصادية.

وعلى أساس هذه النظرية ـ المادية مئة بالمئة ـ تكون أديان التوحيد التي جاء بها الأنبياء صياغة للرغبات الاجتماعية ووليدة الحاجات الاقتصادية للزمان الذي جاءت فيه، أي إن نموَّ وسائل الانتاج أدَّى إلى سلسلة من الطلبات الاجتماعية التي كان لا بدَّ من صياغتها بصورة فكرية توحيدية. والأنبياء هم الطليعة، وفي الواقع هم المبعوثون الذين يسدُّون هذه الحاجة الاجتماعية، وهذا هو معنى كون الاقتصاد بناءً تحتياً للفكر والعقيدة، ومن جملة الأفكار فكرة التوحيد.

أمّا القرآن الكريم فلكونه معترفاً بالفطرة الإنسانية على أساس أنها بُعد وجودي للإنسان وهي تستتبع سلسلة من الأفكار والمطالب فهو يعتبر دعوة الأنبياء للتوحيد استجابة لهذه الحاجة الفطرية. ولا يعدّ أيَّ شيءٍ بناءً تحتياً سوى فطرة التوحيد العامة للإنسانية.

وبحكم اعتماده على الفطرة فهو لا يعدُّ الملابسات الطبقية عاملاً جبرياً للفكر والعقيدة.

أمّا إذا كانت الملابسات الطبقية هي البناء التحتي، وليست الفطرة، فإنَّ كل واحدٍ منّا سيتَّجه بفكره ورغباته وبشكل إجباري نحو ما يقتضيه موقعه الطبقي، وحينئذٍ لا يوجد اختيار ولا انتخاب، فلا يستحق عندئذٍ الفراعنة اللَّوم، ولا يستحق مخالفوهم الثناء، لأنَّ الإنسان لا يستحق اللّوم ولا الثناء إلاّ إذا كان يستطيع أن يفعل غير ما هو موجود، وأمّا إذا كان عاجزاً عن غير ما هو موجود، كما في سواد ذوي البشرة السوداء، وبياض ذوي البشرة البيضاء، فهو لا يستحق اللَّوم وهو ليس لائقاً للثناء.

ولكننا نعلم أن الإنسان غير مجبور على التفكير الطبقي، بل يستطيع أن يثور على منافعه الطبقية كما ثار موسى عليه السلام الذي تربَّى في أحضان النعمة الفرعونية على فرعون واتجاهه، وهذا بنفسه دليل على أن مسألة البناء التحتي والبناء الفوقي ليست إلاّ خرافة، علاوة على أنَّها تسلب من الإنسان إنسانيته.

ولا يعني هذا أنَّ الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، وأنَّ كلَّ واحد منهما غريب عن الآخر، وإنما يعني رفض كون أحدهما بناءً

تحتياً والآخر بناءً فوقياً، وإلاّ فالقرآن الكريم يقول: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾[1].

ويعترف القرآن بالدور الخاص الذي يقوم به الملأ والمترفون ضد الأنبياء والمستضعفين المؤيدين لهم، ولكنه يعتبر الفطرة الإنسانية المؤهلة للدعوة وللتذكّر موجودة عند الجميع. وفي الوقت الذي يتمتع الجميع بالقابلية للدعوة بحكم الفطرة فإنَّ اختلاف الفئتين ينحصر في كون إحداهما لم تستطع روحياً اجتياز مانع كبير ألا وهو المصالح المادية والامتيازات الجائرة (وهي فئة الملأ والمترفين)، أمّا الأخرى فهي معفاة من هذا المانع وكما وصفهم سلمان بقوله: «نجا المخفّون». بل علاوة على أنه لا مانع يمنعهم من الاستجابة السليمة لفطرتهم، فإنه يوجد أمامهم شيء شديد الإغراء وهو التحول من الوضع المعيشي الصعب إلى الوضع المعيشي المرفّه. ولهذا كان أكثر التابعين للأنبياء من المستضعفين.

ولكنه برز دائماً من بين الفئة المترفة حماة للأنبياء استطاعوا أن يرفضوا طبقاتهم ومواقعهم الاجتماعية وينضمُّوا إلى حركة الأنبياء. كما انضم كثيرٌ من المستضعفين إلى صف أعداء الأنبياء متأثرين بسلسلة من العادات والتلقينات والدوافع العشائرية. ولم يعتبر القرآن دفاع أبي سفيان والفراعنة عن نظام الشرك، وتحريكهم الناس ضد الأنبياء؛ منبعثاً من موقعهم الطبقي، ولم يوافق القرآن على أنهم لا يستطيعون التفكير إلاّ في رغباتهم الاجتماعية المتبلورة في عقائدهم.

وإنما اعتبر القرآن هؤلاء أصحاب حيلة ومكر، ففي الوقت الذي يدركون الحقيقة بفطرتهم التي منحها الله لهم فإنّهم ينكرونها: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[2].

فكرهم هو جحود، أي إنكارٌ باللسان وإقرار بالقلب، وبعبارة أخرى فإن إنكارهم هذا هو لون من ألوان الثورة ضد الوجدان.

---

(١) العلق: آية ٦ و٧.

(٢) النمل: آية ١٤.

ومن الأخطاء الكبيرة أن البعض قد تخيل أن القرآن يوافق على الفكرة الماركسية والمادية التاريخية. وسوف نتناول هذا الموضوع مفصلاً في حلقة أخرى من الرؤية الكونية للإسلام والتي هي بعنوان «المجتمع والتاريخ». وسوف نثبت هناك أن هذه النظرية لا تنطبق على الحقائق العينية التاريخية، ولا يمكن الدفاع عنها من وجهة النظر العلمية.

وعلى أية حال فإن الاعتقاد بعدَّة مبادىء هو شرك في الذات ومناقض للتوحيد الذاتي.

وفي مقابل هذه الفئة يقيم القرآن برهان التمانع فيقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١].

والاعتقاد بمثل هذا يسبب الخروج من أهل التوحيد ومن دائرة الإسلام، لأن الإسلام يرفض أيَّ لون من ألون الشرك الذاتي.

ب ـ الشرك في الخالقية:

وهناك بعض الأمم تعدُّ الله ذاتاً لا مثيل لها ولا نظير، ويعتبرونه الأصل الوحيد للكون، ولكنهم يقولون إن بعض المخلوقات شريكة له في الخالقية، فمثلاً يقولون إن «الشرور» لم يخلقها الله وإنما هي قد أُوجِدَتْ بواسطة بعض مخلوقاته[٢]. وهذا اللَّون من الشرك هو شرك في الخالقية والفاعلية، ومناقض للتوحيد في الأفعال، والإسلام يرفض هذا اللَّون من الشرك أيضاً.

والشرك في الخالقية بدوره له درجات، فمنه الخفي ومنه الجلي، ولهذا فهو لا يعدُّ خروجاً من دائرة الإسلام ولا من جملة أهل التوحيد.

---

(١) الأنبياء: آية ٢٢. وقد أوضحنا معنى هذه الآية فيما سبق، ومن أراد توضيحاً أكبر لبرهان التمانع فليرجع إلى الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

(٢) يطلق اصطلاح «الشرور» على العيوب والنقائص والانحرافات وسوء الحظ وكل الحوادث غير المطلوبة. وفي كتابنا «العدل الإلهي» بحثنا قضية انتساب الشرور إلى الله سبحانه بصورة مفصلة «المؤلف».

ج ـ الشرك في الصفات:

هذا الموضوع لدقّته لم يتداول على ألسن عامة الناس، بل اقتصر بحثه على بعض العلماء الذين تخصَّصوا في هذه المواضيع ولكنهم لم يتعمقوا فيه بصورة كافية. فالأشاعرة ـ وهم من جملة المتكلمين المسلمين ـ قد تورطوا في مثل هذا الشرك، وهو لون من ألوان الشرك الخفي، ولهذا فهو لا يسبب الخروج من دائرة الإسلام.

د ـ الشرك في العبادة:

لقد عبدت بعض الأمم الأصنام المصنوعة من الخشب أو الحجارة أو المعدن، وبعضها عبد الحيوان أو النجوم أو الشمس أو الأشجار أو البحر. وقد كان هذا الشرك شائعاً، ولا نَعْدِم بعض ألوانه في عالمنا المعاصر في مناطق مختلفة منه.

وكل ما مرَّ من ألوان الشرك فهو ينتمي إلى الشرك النظري وهو لون من المعرفة الكاذبة. أمّا هذا اللَّون من الشرك؛ فهو شرك عملي وهو لون من «الكينونة» و«الصيرورة» الكاذبة.

وللشرك العملي درجات أيضاً. وأعلى مراتبه هو ما ذكرناه قبل قليل ويسمى الشرك الجلي، وهو كاف للخروج من دائرة الإسلام.

وهناك ألوان من الشرك الخفي وقد حاربها القرآن الكريم في منهاجه العملي. وبعض منها خفي إلى الحد الذي لا يرى إلاّ بمجهر قوي. وقد جاء في الحديث عن الرسول الأكرم ﷺ:

«الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء، وأدناه أن يحب على شيء من الجور ويبغض على شيء من العدل وهل الدين إلاّ الحب والبغض في الله قال الله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[1]».

ويعد الإسلام عبادة الهوى والجاه والمقام الاجتماعي والمال والأشخاص لوناً من ألوان الشرك، ففي قصة موسى مع فرعون يعبر القرآن عن

---

(١) تفسير الميزان ـ في تفسير الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ آل عمران: آية ٣١.

فرض أمر فرعون على بني إسرائيل بكلمة «التعبيد» وينقل عن لسان موسى في جوابه لفرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[1].

أي أتمنُّ عليَّ أنّي قد نشأت في منزلك مع أنك قد اتخذت بني إسرائيل عبيداً لك؟.

ومن الواضح أن بني إسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون، وإنَّما كانوا فقط تحت سيطرته الجائرة. وقد نقل القرآن في مكان آخر عن لسان فرعون قوله:

﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ مُسْلِمِينَ﴾[2].

فهم مقهورون أمامه. وفي مكان آخر ينقل عن لسان فرعون:

﴿وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾[3].

فكلمة «لنا» قرينة على عدم قصد العبادة، فلو فرضنا أن بني إسرائيل قد أُجبروا على العبادة فهم سوف يعبدون فرعون وحده وليس كل الفراعنة.

أمّا الشيء الذي قد فرض على بني إسرائيل من قِبَل الفراعنة جميعاً وملئهم فهو الطاعة الإجبارية.

وفي خطبة للإمام عليٍّ عليه السلام بعنوان «الخطبة القاصعة» يبين تبعية بني إسرائيل لفرعون وخضوعهم لسلطته الجائرة فيستعمل لفظ «العبيد» فيقول:

«اتخذتهم الفراعنة عبيداً. فساموهم العذابَ وجرعوهم المرار، فلم تبرح الحال بهم من ذل الهلكة وقهر الغلبة، لا يجدون حيلة في امتناع ولا سبيلاً إلى دفاع».

والأصرح من كل هذا؛ الآية الكريمة التي تعد أهل الإيمان بالخلافة الإلهية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾[4].

---

(١) الشعراء: آية ٢٢.

(٢) الأعراف: آية ١٢٧.

(٣) المؤمنون: آية ٤٧.

(٤) النور: آية ٥٥.

والجملة الأخيرة من هذه الآية تنظر إلى صورة استقرار الخلافة الإلهية والحكومة الحقة فأهل الإيمان حينئذٍ أحرار من كل إجبار، فهم يعبدون الله ولا يشركون به أحداً. ومن هذا يعلم أن القرآن يطلق على الطاعة للأمر لفظ «العبادة»، فإن كانت الطاعة لله فهي عبادة لله، وإن كانت الطاعة لغير الله فهي شرك بالله.

وهذه الجملة تثير العجب لأن الطاعة للأمر بشكل إجباري لا تعدُّ أخلاقياً عبادة، ولكنها من وجهة النظر الاجتماعية تعدُّ عبادة. يقول الرسول الكريم:

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين اتخذوا مال الله دولاً وعباد الله خولاً ودين الله دخلاً»[(١)].

وهذه إشارة إلى ظلم الأمويين. ومن البديهي أن الأمويين لم يدعوا الناس إلى عبادتهم ولم يعتبروهم مملوكين لهم، وإنَّما هم قد فرضوا على الناس أنفسهم واستبدُّوا بهم. والنبي الكريم بنظرته المستقبلية يَعُدُّ هذا لوناً من ألوان الشرك.

الحدود الفاصلة بين التوحيد والشرك:

ما هو الحد الدقيق الفاصل بين التوحيد والشرك (سواء أكان التوحيد والشرك النظري أو العملي)؟.

وما هو لون الأفكار التوحيدية وما هو لون أفكار الشرك؟.

وما هو نوع العمل التوحيدي وما هو نوع عمل الشرك؟.

أيكون الاعتقاد بموجود غير الله شركاً (الشرك الذاتي)؟.

والتوحيد الذاتي يعني ـ حينئذٍ ـ أن لا نعتقد بوجود أيِّ شيءٍ غير الله (ولو كان بعنوان أنه مخلوقه)؟ وهذا لون من ألوان وحدة الوجود.

ومن البديهي أن مخلوق الله هو فعل الله، وفعل الله بنفسه شأن من شؤونه ولا يعدُّ الثاني له ولا في مقابله. ومخلوقات الله إنما هي تجليات لفيضه

---

(١) شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة، تفسير الخطبة (١٢٨).

العميم. والاعتقاد بوجود المخلوق ـ من حيث هو مخلوق ـ متمِّم ومكمِّل للاعتقاد بالتوحيد وليس هو ضده.

إذن فالحد الفاصل بين التوحيد والشرك ليس هو وجود شيء آخر معه أو عدم هذا الشيء الآخر ولو كان مخلوقه.

أيكون الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثر، في السببية والمسببية شركاً؟ (الشرك في الخالقية والفاعلية).

وهل من لوازم التوحيد الفعلي أن ننكر نظام الأسباب والمسبّبات في العالم؟ ثم نؤمن أن أيَّ أثر إنَّما يصدر بصورة مباشرة وبلا واسطة من الله سبحانه، وننكر أيَّ دورٍ للأسباب. فمثلاً لا بد من أن نعتقد بأن النار ليس لها أيُّ دور في الإحراق، ولا الماء في الإرواء، ولا المطر في نمو الزرع، ولا الدواء في منح الصحة... وإنَّما الله سبحانه هو الذي يحرق بشكل مباشر، ويروي بصورة مباشرة، وينمي الزرع، ويمنح الصحة بصورة مباشرة أيضاً.

ووجود هذه العوامل وعدمها سواء. والشيء المتحقق هو أن الله قد اعتاد على أداء هذه الأمور بهذه الوسائل. مثلما لو كان هناك إنسان قد اعتاد على أن يلبس دائماً قبّعته عندما يكتب رسالة، وكاتب هذه الرسالة لا يريد أن يكتبها بدون هذه القبعة. وحسب هذه النظرية فإن وجود هذه التي تسمى بالعوامل والأسباب وعدم وجودها، هو من هذا القبيل.

وإذا اعتقدنا بشيء غير هذا فقد نسبنا لله شريكاً أو شركاء في الفاعلية (وهذه هي نظرية الأشاعرة والجبريين).

وهذه النظرية ليست صحيحة أيضاً. والاعتقاد بوجود المخلوق لا يساوي الشرك الذاتي ولا يساوي الاعتقاد برب ثانٍ أو قطب آخر في مقابل الله سبحانه، وإنما هو مكمل ومتمِّم للاعتقاد بالله الواحد.

وكذلك الاعتقاد بتأثير وسببية ودور المخلوقات في نظام الكون فإنه ليس شركاً في الخالقية بل هو مكمل للاعتقاد بخالقية الله مع ملاحظة أمرٍ مهمّ، ألا وهو كون هذه الموجودات كما أنها ليس لها استقلال في الذات فكذلك ليس لها استقلال في التأثير أيضاً، فهي موجودة بوجوده ومؤثرة بتأثيره.

نعم لو نسبنا للمخلوقات استقلالاً في التأثير، وفوّضنا الأمر إليها، وتخيَّلنا أن نسبة الله إلى الكون كنسبة الصانع إلى صناعته (كنسبة صانع السيارة مثلاً إلى سيارته)، حيث تحتاج الصناعة في ظهورها إلى صانعها، ولكنها بعد أن تُصنع تؤدي وظائفها حسب ما يقتضيه تركيبها. فالصانع ينحصر دوره في الصناعة، ولا دور له في عمل المصنوع بعد أن تتم صناعته. وحتى لو مات صانع السيارة فإنَّ السيارة ستبقى تؤدي وظائفها. لو قلنا بهذا لأصبح شركاً لا ريب فيه.

ولو تصورنا أنَّ عوامل الكون من قبيل: الماء والمطر والكهرباء والحرارة والتراب والزرع والحيوان والإنسان وغيرها تنتسب إلى الله بمثل هذه النسبة (كما تخيَّل ذلك الأشاعرة أحياناً) فإنَّه شرك لا شبهة فيه.

والواقع أن المخلوق محتاج إلى خالقه في الحدوث وفي البقاء، وهو محتاج إليه في بقائه وتأثيره، بنفس المقدار الذي هو محتاج إليه في حدوثه. والكون هو عين الفيض وعين التعلّق والارتباط، وعين كونه «أنه منه». ولهذا كان تأثير وسببية الأشياء؛ عين تأثير وسببية الله سبحانه. وخلاقيّة قوى العالم أعم من الإنسان وغير الإنسان هي عين خلاقيّة الله تعالى وبسط فاعليته. بل الاعتقاد بأنه من الشرك أن ننسب دوراً للأشياء في أعمال العالم؛ هو بنفسه شرك، لأنَّ هذا الاعتقاد ناشىء من تصور غير صحيح، وهو أنَّنا ننسب وبدون وعي إلى ذات الموجودات استقلالاً في مقابل ذات الله، ولهذا فلو كان للموجودات دور في التأثير لاضطررنا إلى الاعتراف بتأثير أقطاب أخرى.

إذن ليس الحد الفاصل بين الشرك والتوحيد هو أن نعترف أو لا نعترف بدور لغير الله في التأثير والسببية.

أيكون إذن الحد الفاصل بين التوحيد والشرك هو الاعتقاد بقدرة وتأثير يفوقان الطبيعة لمخلوقٍ ما؟.

أي إن الاعتقاد بقدرةٍ تفوقُ القوانين العادية والطبيعية لموجود ما أعم من كونه ملكاً أو إنساناً (كالنبي مثلاً والإمام)، هذا هو الشرك، أمّا الاعتقاد بالقدرة والتأثير في الحدود العادية والمتعارفة فليس شركاً. وكذلك الاعتقاد بقدرة وتأثير الإنسان الميت، فإنه شرك، لأنَّ الإنسان الميت جماد، والجماد ـ

من حيث القوانين الطبيعية ـ لا شعور له ولا قدرة ولا إرادة، فالاعتقاد بأن الإنسان الميت يدرك الحديث معه والسلام عليه، وإظهار التعظيم والاحترام له ومناداته والطلب منه، كل هذه الأعمال شرك بالله، لأنها تستلزم الاعتقاد بقوة تفوق الطبيعة لغير الله.

وهكذا الاعتقاد بتأثير غامض وغير معروف للأشياء، كما لو اعتقدنا بأن لتراب معين تأثيراً في شفاء مريض، أو أن لمكانٍ خاصٍّ تأثيراً في استجابة الدعاء، فإنه شرك أيضاً، لأنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لشيءٍ ما لا تزيد حقيقته على كونه شيئاً طبيعياً يعرف ويحس ويجرب ويلمس.

وعلى هذا فإن الاعتقاد بمطلق التأثير للأشياء ليس شركاً (كما تخيل الأشاعرة) وإنما الشرك هو الاعتقاد بالتأثير غير الطبيعي للأشياء. فالوجود ينقسم إلى قسمين: الطبيعة وما وراء الطبيعة. وما وراء الطبيعة منطقة نفوذ لله فحسب، أمّا الطبيعة فهي منطقة نفوذ مختصة بالمخلوق أو مشتركة بين الله ومخلوقاته.

وهناك سلسلة من الأعمال التي لها ناحية غير طبيعية كإحياء الموتى وإماتة الأحياء، وتوجد أعمال عادية من قبيل إعطاء الرزق وأمثاله، فالأعمال غير الطبيعية خاصة بالله، والأخرى متعلقة بمخلوقاته. هذا من ناحية التوحيد النظري.

أمّا من حيث التوحيد العملي فإنَّ أيَّ توجه معنوي لغير الله بحيث يكون التوجه بغير الوجه واللسان من المتوجه، وبغير الوجه والأذن من المتوجه إليه، وإنّما بأن يتم التوجُّه بواسطة العلاقة القلبية بين هذا ومَن توجه إليه فيدعوه ويتوسل إليه ويطلب منه الاستجابة، فهو شرك وعبادة لغير الله، لأن العبادة ليست شيئاً سوى هذا، والعبادة غير جائزة عقلاً ولا شرعاً لغير الله، وهي توجب الخروج من الإسلام، وعلاوة عل أن أداء هذه المراسم يعتبر عبادة لغير الله كما يفعل المشركون لأصنامهم، فإنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لتلك الشخصية المتوجَّه إليها (النبي مثلاً). وهذه هي نظرية الوهابيين وأصحاب المسلك الوهابي في عصرنا.

وقد شاعت هذه النظرية في زماننا واعتبرتها بعض الفئات علامة على الاستنارة والحداثة.

ولكن هذه النظرية ـ بمعايير التوحيد الذاتي ـ تعتبر، مثل نظرية الأشاعرة، مشوبة بالشرك، وبمعايير التوحيد في الخالقية والفاعلية؛ تعتبر من أكثر النظريات شركاً.

وقد ذكرنا فيما سبق أن الأشاعرة نفوا تأثير الأشياء وسببيَّتها ظانين أن الاعتقاد بتأثيرها يستلزم الاعتقاد بالأقطاب المتعددة في مقابل الله، وأجبناهم هناك بأن الأشياء لا تكون أقطاباً في مقابل الله، إلاّ إذا كانت مستقلة بالذات، ومن هنا يعلم أن الأشاعرة كانوا ينسبون للأشياء ـ وبدون وعي منهم ـ لوناً من ألوان الاستقلال الذاتي الذي يستلزم الشرك الذاتي ـ ولكنَّهم كانوا عن ذلك غافلين، وأرادوا تثبيت التوحيد في الخالقية عن طريق نفي التأثير عن الأشياء. ولهذا فإنهم في الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية فإنَّهم يؤيدون ـ بغير وعي ـ الشرك الذاتي.

ويَرِد هذا الإشكال بنفسه على أصحاب المسلك الوهابي، فهم يقولون بلون من الاستقلال الذاتي للأشياء وبغير وعي منهم، ولهذا فهم يعتبرون نسبة دورٍ غير عادي للعوامل يستلزم الاعتقاد بالأقطاب المتعددة في مقابل الله، غافلين عن أن الموجود الذي هو محتاج في تمام هويته إلى إرادة الحق وليست له أية حيثية مستقلة، فإنَّ تأثيره غير العادي مثل تأثيره الطبيعي يستند إلى ذات الحق قبل أن يستند إليه، وهو ليس إلاّ سبيلاً لمرور فيض الحق إلى الأشياء.

أتكون وساطة جبرائيل في فيض الوحي والعلم، ووساطة ميكائيل في فيض الرزق، ووساطة إسرافيل في الإحياء، ووساطة ملك الموت في قبض الأرواح، شركاً؟.

هذه النظرية تعتبر ـ من حيث التوحيد في الخالقية ـ من أشد ألوان الشرك؛ لأنها تقوم بتقسيم العمل بين الخالق والمخلوق، فالأعمال غير الطبيعية تخصها بالله، أمّا الأعمال الطبيعية فهي تخصها بالمخلوقات، أو تجعلها مشتركة بين الخالق والمخلوق. وادِّعاء اختصاص شيءٍ بالمخلوق هو عين

الشرك في الفاعلية، وهكذا ادعاء اشتراك الله والمخلوق في شيءٍ فإنه لون آخر من ألوان الشرك في الفاعلية.

وعلى خلاف التصوُّر السائد فإنَّ المسلك الوهابي ليس اتجاهاً ضد الإمامة، وإنَّما هو ـ قبل أن يكون ضد الإمامة ـ اتجاه ضد التوحيد وضد الإنسان فهو ضد التوحيد لأنه يقسم العمل بين الخالق والمخلوق ويتبنّى لوناً من الشرك الذاتي الخفي حسب ما مرَّ. وهو ضد الإنسان لأنه لا يدرك ولا يستوعب إنسانية الإنسان الذي فُضِّلَ على الملائكة، وجُعِلَ خليفة الله وأُمِرَ الملائكة بالسجود له بنص القرآن الكريم، حيث أُنزلَ الإنسان إلى مستوى الحيوان الطبيعي.

وعلاوة على هذا فإن التفكيك بين الحي والميت بهذا الشكل ـ بحيث لا يعتبر الموتى أحياءً في العالم الآخر، وتحصر شخصية الإنسان في بدنه بحيث تعود جماداً بعد الموت ـ كل هذا يعتبر من الأفكار المادية المضادة للاتجاه الإلهي، وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث فيما بعد في موضوع المعاد.

وكذلك التفكيك بين الآثار المجهولة الغامضة والآثار المعلومة المعروفة، واعتبار الأولى دون الثانية ممّا وراء الطبيعة فإنَّه شرك أيضاً.

ومن هنا ندرك معنى قول الرسول الأكرم ﷺ:

«الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء».

والحقيقة أن الحد الفاصل بين التوحيد والشرك في رابطة الله بالإنسان والكون هو «إنّا لله وإنا إليه راجعون» أو «منه» و«إليه».

ففي التوحيد النظري يكون الفاصل بين التوحيد والشرك هو: (إنّا لله) أي كل حقيقة وموجود ما دمنا نعرفها على أنها في ذاتها وصفاتها وخصالها وهويتها «من الله»، فقد عرفناها معرفة متطابقة مع الواقع ومنسجمة مع النظرة التوحيدية، سواء أكان لها أثر واحد أم آثار متعددة أم لم يكن لها أثر، وسواء أكانت لها جوانب غير طبيعية أم لم تكن، لأن الله ليس رب ما وراء الطبيعة ورب السماء ورب الملكوت والجبروت فحسب، وإنَّما هو رب العالم كله، وهو قريب إلى الطبيعة وقيّم عليها بنفس المقدار الذي هو قريب وقيّم على ما

وراء الطبيعة. وإذا كان هناك موجود يتمتع بناحية تنتسب إلى ما وراء الطبيعة فإنَّ ذلك لا يمنحه جنبة إلهية. وقد سبق لنا القول إن للكون ـ من وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية ـ ماهية «إنه منه». وينسب القرآن الكريم إلى بعض الأنبياء أعمالاً تتَّسم بالإعجاز من قبيل إحياء الموتى، أو منح قوة البصر لمن ولد أعمى، ولكنه يضيف إلى هذه النسبة كلمة «بإذنه».

وتوضح هذه الكلمة ماهية هذه الأعمال وأنها «منه» لئلا يشطح الخيال بإنسان فيتصور أن الأنبياء مستقلون بأنفسهم. إذن فالحد الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري هو «أن الأمر منه». والاعتقاد بأن هناك موجوداً ليس وجوده «منه» إنما هو شرك لا محالة، والاعتقاد بتأثير موجود بحيث لا يكون هذا التأثير «منه»؛ أيضاً شرك محقق، سواء أكان هذا الأثر يفوق الأعمال الطبيعية كخلق السماوات والأرضين أو كان أثراً ضئيلاً لا أهمية له مثل قلب ورقة من وجه إلى وجه آخر.

أمّا الحد الفاصل بين الشرك والتوحيد العملي فهو:

«إنّا إليه راجعون»، فالاتجاه إلى أيِّ موجود معنوي أو ظاهري هو اتجاه إليه بشكل طريق يؤدي إلى الحق وليس بشكل هدف، فالاتجاه إذن إلى الله. وفي كل حركة وكل مسير يكون فيه الاتجاه إلى الطريق بصفة كونه طريقاً، وتصبح العلامات كلها دالة على الهدف لئلا يضيع الإنسان أو يبتعد عنه، والاتجاه إلى هذه العلامات بصفة كونها علامات «للهدف» و«للحركة نحو الهدف».

والأنبياء والأولياء هم الطرق المؤدية إلى الله:

«أنتم السبيل الأعظم والصراط الأقوم».

و«أعلاماً لعباده ومناراً في بلاده وأدلاّء على صراطه».

و«الدعاة إلى الله، والأدلاء على مرضاة الله»[1].

---

(١) هذه فقرات مختارة من زيارة الجامعة الكبيرة.

فالتوسل بالأولياء وزيارتهم وانتظار أعمال غير طبيعية منهم ليس شركاً، وليس في هذا شك، وإنما الكلام في مواضيع ثلاثة:

أولاً: نريد أن نعرف هل أن الأنبياء والأولياء قد صعدوا إلى هذه المراتب المقربة إلى الله بحيث وصلوا إلى هذا الحد من التأييد من قبل الله سبحانه؟ أم لا؟.

يستفاد من القرآن الكريم أن الله سبحانه قد تفضل على بعض عباده بمثل هذه الدرجات والمقامات الرفيعة[1].

ثانياً: هل يتمتع الناس الذين يزورون ويتوسلون ويطلبون الحاجات بإدراك سليم من ناحية التوحيد؟ أم لا؟.

وهل هم في الواقع يزورون متجهين «إليه» سبحانه؟ أم هم ينسونه ويُحِلُّون محله الشخص الذي يزورونه؟.

لا شك أن أكثر الناس يذهبون إلى الزيارة وهم يتمتعون بتوجُّه غريزي، ويحتمل أن يكون هناك أفراد يفقدون حتى هذا الإدراك التوحيدي (ولو على المستوى الغريزي)، ولكننا حينئذٍ يجب علينا أن نعلِّمهم التوحيد لا أن نعتبر الزيارة شركاً!.

ثالثاً: كل قول أو فعل ينبىء عن تسبيح أو تكبير أو حمد أو ثناء لذات الكامل على الاطلاق والغني على الاطلاق، إذا استعمل لغير ذات الله فهو شرك. فهو وحده السبّوح المطلق، والمنزّه المطلق من كل نقص وقلة. وهو وحده الكبير المطلق الذي تعود إليه وتنحصر فيه كل ألوان الثناء. وهو الذي يقوم به كل حول وقوة. فهذه الصفات بشكلها القولي وبصورتها العملية إذا نسبت لغير الله كان ذلك شركاً. وقد بحثنا فيما سبق كيف يكون العمل عبادة.

الصدق والإخلاص:

إن معرفة الله تؤثر بصورة طبيعية في كل أرجاء الشخصية الإنسانية وفي روح وأخلاق وأعمال بني الإنسان. ويتوقف مدى هذا الأثر على درجة

---

(١) تفصيل هذا موجود في كتيِّب للمؤلف لعنوان «الولاء والولايات».

الإيمان، فكلما كان الإيمان قوياً وصلباً فإن نفوذ معرفة الله في الوجود الإنساني كان أعمق، وسيطرتها على الشخصية الإنسانية كانت أقوى.

ولتأثير معرفة الله في الإنسان درجات أيضاً، ويتوقف على هذا اختلاف أفراد الإنسان من حيث الكمال البشري والقرب إلى الله. ويطلق على هذا كله اسم «الصدق» و«الإخلاص»، أي إنَّ كل هذه الدرجات هي درجات الصدق والإخلاص.

وتوضيح ما ذكرناه سابقاً: إننا عندما نتجه إلى الله ونعبده فنحن قد أكَّدنا أنه وحده الذي يستحق الطاعة، ونحن لا موقف لنا بإزائه سوى التسليم المحض.

إن مثل هذا الموقف وهذه العبادة غير جائز لغير الله.

ولكن ما مدى «صدق» هذا الموقف وهذا الإظهار؟.

أي إلى أيِّ حدٍّ نحن ملتزمون عملياً بالتسليم المحض في مقابل الله ورفض التسليم في مقابل غيره؟.

إنَّ هذا الأمر يرتبط بدرجة إيماننا، ومن الواضح أن الأفراد ليسوا في درجة واحدة من حيث الصدق والإخلاص.

فبعضٌ يحقق تقدُّماً إلى الحدِّ الذي لا يتحكم في وجوده سوى أوامر الله، وهو يرفض من الداخل والخارج أن تكون هناك سلطة آمرة سوى الله، فلا يستطيع هوى النفس ولا رغباتها أن ترغمه على تغيير اتجاهه، ولا يستطيع إنسان آخر أن يسخره لأوامره. وهو يسمح لرغباته النفسية أن تعمل في الحدود التي تحقق رضا الله. ومن الواضح أن رضا الله ينحصر في ذلك الطريق الذي يوصل الإنسان إلى كماله الواقعي، وهو يجيز طاعة أوامر الأفراد الآخرين من قبيل الأب والأم والأستاذ من أجل إحراز رضا الله وفي حدود ما أجاز الله.

ويحقق البعض الآخر تقدُّماً أعظم فلا يرون محبوباً ولا مطلوباً سوى الله، وهو سبحانه معشوقهم الأصلي، وهم يحبُّون خلق الله لأنَّ «من أحب شيئاً أحبَّ آثاره وعلاماته وما يذكِّرُ به»، وهم يحبُّون هذه المخلوقات بما أنها آياته والعلامات الدالة عليه والمذكِّرةُ به.

والبعض الآخر يخطو نحو الأمام أكثر فلا يرى في الوجود إلاّ الله ومظاهره، أي أنه يرى الله في كل شيء، وكل شيء آخر ليس إلاّ مرآة له، فيصبح الكون كله كالمرآة، فأينما اتجهنا فلن نرى سوى ذاته سبحانه ومظاهره المتعددة، ولسان حالهم هو:

«إذا اتجهتُ إلى الصحراء فلن أرى سواك.

وإذا اتجهتُ إلى البحر فلن أجد غيرك.

فإلى أيِّ مكان اتجهُ، إلى الجبل أو إلى الصحراء.

فإنَّني أرى علامةً لوجهك الجميل».

ويقول الإمام عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله ومعه».

والعابد الحق هو ذلك الإنسان الذي يطبق في حياته ما يناجي به الله في عبادته، وحينئذٍ يكون قد انتهى إلى مرحلة «الصدق».

والعبادة للإنسان الواقعي «عهد»، تكون الحياة كلها مجالاً للوفاء به، ولهذا العهد شرطان أساسيان: أحدهما التحرر من طاعة غير الله من قبيل الهوى والمطامع النفسية والأشياء والأشخاص، والآخر هو التسليم المحض لما يأمر الله والرضا به والحب له.

والعبادة الواقعية عامل مهم لتربية الإنسان الروحية، وهي درس له في الاطمئنان والحرية، وإملاء الحرية، والتفاني، وحب الله وحب خلقه، وحب أوامر الله، والانسجام مع أهل الحق، والخدمة والإحسان للخلق و... و... و...

يتضح مما ذكرنا أن التوحيد الإسلامي يرفض أيَّ دافع غير الله، وواقع تكامل الإنسان وتكامل العالم بأسره هو: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون»، فكل ما يسير في غير هذا الاتجاه فهو باطل وضد الاتجاه التكاملي للخلقة.

والإسلام كما يرى أن العمل للذات لا بدَّ أن يؤدَّى من أجل الله فهو يرى كذلك أن العمل للغير لا بدَّ من أدائه لوجه الله. وما يقال «من أنَّ العمل لله يعني العمل للناس، وطريق الله وطريق الناس واحدة، وإلاّ فالعمل لله دون

الالتفات إلى الناس من مخترعات الصوفية ومن خدع رجال الدين) فهذا القول غير صحيح.

والإسلام يعترف بطريق واحد هو طريق الله، وبهدف واحد هو ذات الله وليس شيئاً آخر. ولكن طريق الله يمر من بين خلق الله. فالعمل من أجل النفس عبادة للنفس، والعمل من أجل الناس عبادة للأصنام، والعمل من أجل الله والناس شرك وثنائية. أمّا عمل الذات وعمل الناس من أجل الله فهو التوحيد وهو العبادة لله. وفي الأسلوب التوحيدي الإسلامي لا بدَّ أن تبدأ الأعمال باسم الله. أمّا بدء العمل باسم الناس فهو عبادة للأصنام، وبدؤه باسم الله واسم الناس إنَّما هو شرك. ويبقى بدؤه باسم الله وحده هو التوحيد، وهو العبادة لله الواحد القهار.

وتستفاد من القرآن الكريم ملاحظة مهمة في موضوع الإخلاص، وتتلخص في أنَّ هناك فرقاً بين لفظ المخلِص (بكسر اللاّم)، ولفظ المخلَص (بفتح اللاّم) فالمخلِص بكسر اللاّم يعني الإخلاص في العمل بحيث يؤدى خالصاً لوجه الله. أمّا المخلَص بفتح اللاّم فهو يعني إخلاص الوجود كله لله.

ومن الواضح أن هناك فرقاً هائلاً بين أن يكون العمل فقط مخلَصاً لله، وأنم يكون المخلوق بكل وجوده خالصاً لله.

وحدة العالم:

أيكون العالم (الطبيعة وهي تساوي مخلوقات الله المكانية والزمانية) بمجموعة «واحداً» حقيقياً؟.

أيلزم من توحيد الله في الذات والصفات والفاعلية أن تتمتع المخلوقات بلون من الوحدة؟.

وإذا كان العالَم كالشيء الواحد المترابط فما هو شكل هذا الترابط؟.

أهو من نوع ترابط أجزاء السيارة الواحدة الذي هو ترابط عرضي وصناعي؟.

أم هو من لون ارتباط أعضاء الجسم الواحد بذلك الجسم؟ وبعبارة أخرى نقول:

ارتباط أجزاء العالم بالعالم أهو ارتباط ميكانيكي أم عضوي؟.

وقد تحدثنا عن وحدة العالم ومن أيِّ لون من الوحدة هي في كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة»، وتكلمنا في كتاب «العدل الإلهي» عن أن الطبيعة «كلٌ واحدٌ يرفض التجزئة»، وانعدام جزء منها يساوي انعدامها كلّها، وأن فصل ما يطلق عليه اسم «الشرور» عن الطبيعة يساوي عدم الطبيعة كلها.

وقد أيَّد الفلاسفة المحدثون ولا سيما الفيلسوف الألماني هيجل «أصل العضوية»، وهو يقصد به أن ارتباط أجزاء الطبيعة بالكلِّ مثل ارتباط الأعضاء بالجسم. ويعتمد هيجل في إثبات هذا الموضوع على أصول يتوقف قبولها على قبول كل فلسفته. وقد اقتبس اتباع هيجل الماديون (أي أصحاب المادية الديالكتيكية) هذا الأصل منه وغيَّروا عنوانه، وأسموه بأصل «التأثير المتبادل» أو أصل «الارتباط العام بين الأشياء» أو أصل «ارتباط المتضادات». وبدأوا يدافعون عنه بشدة زاعمين أن ارتباط الجزء بالكلِّ في الطبيعة إنَّما هو ارتباط عضوي وليس ميكانيكياً. ولكنهم عندما يصلون إلى مرحلة الإثبات فإنَّهم لا يستطيعون سوى إثبات الرابطة الميكانيكية.

وفي الواقع فإنه لا يمكن إثبات كون العالَم بمنزلة الجسم الواحد وكون علاقة الأجزاء بالكل هي علاقة عضوية اعتماداً على أسس الفلسفة المادية.

أما الفلاسفة الإلهيون فإنهم كانوا ينظرون إلى هذا الارتباط عندما قالوا إنَّ العالم هو «إنسان كبير»، وإن الإنسان هو «عالم صغير». ومن بين الفلاسفة المسلمين كان «إخوان الصفا» أكثرهم إصراراً على هذا الموضوع. وقد نظر العرفاء بدورهم إلى الوجود والعالم بعين واحدة قبل الحكماء الفلاسفة.

والكائنات والمخلوقات كلُّها من وجهة نظر العرفاء إنما هي «مرآة للواحد» و«الشاهد للأزلي».

«لما وقعت صورة وجهك في مرآة الكأس.

طمع العارف متأثراً بشعاع الخمرة طمعاً لا جدوى منه.

وحسن وجهك لمّا انعكس انعكاساً واحداً في المرآة.

أوجد كل تلك الأوهام التي انبثقت من المرآة».

والعرفاء يسمون ما عد الله بـ «الفيض المقدَّس»، وفي مقام التمثيل يقولون إن الفيض المقدَّس مثل الشكل المخروط الذي هو من «رأسه» ـ أي من ناحية ارتباطه بذات الحق ـ بسيط محض، ومن ناحية «قاعدته» منبسط وممتد.

ولا نسترسل في أحاديث الفلاسفة ولا في أحاديث العرفاء، وإنَّما نواصل الحديث عمّا يتعلَّق بموضوعنا.

لقد قلنا إنَّ حقيقة العالم هي كونها «منه» و«إليه». فمن ناحية قد أثبت في محلّه أنَّ العالم ليس حقيقة متحركة أو سيّالة، وإنَّما هو عين الحركة والسيلان[1]. ومن ناحية أخرى فقد أثبتت ملاحظة مهمة في موضوع الحركة وهي أن وحدة المبدأ والمنتهى والمسير تمنح الحركة لوناً من ألوان الوحدة.

إذن ما دام العالم صادراً من مبدأ واحد ومتجهاً نحو هدف واحد وهو يتحرك في مسير تكاملي واحد فإنَّ ذلك يضفي على العالم نوعاً من الوحدة والانسجام.

الغيب والشهادة:

إنَّ الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية تنظر إلى العالم على أنه مكون من مجموع الغيب والشهادة، أي إنها تقسم العالم إلى قسمين: عالم الغيب، وعالم الشهادة.

وقد ورد ذكر الغيب والشهادة بكثرة في القرآن الكريم. وأكد على الغيب، واعتبره ركناً للإيمان: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[2].

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[3].

---

(١) لا يمكن إثبات حقيقة أن العالم الطبيعي هو عين الحركة والسيلان إلاّ في ظل الفلسفة الإسلامية. وتدَّعي بعض الأنظمة الغربية أنها قادرة على إثبات ذلك ولكنها عاجزة في الواقع عنه. وتفصيل ذلك موجود في مقال بعنوان «**التضاد والحركة في الفلسفة الإسلامية**» وهو منشور ضمن كتاب للمؤلف باسم «مجموعة من المقالات الفلسفية».

(٢) البقرة: آية ٣.

(٣) الإنعام: آية ٥٩.

والغيب هو المخفي، والمخفي على قسمين: نسبي ومطلق. فالغيب النسبي هو ذلك الشيء المخفي عن إنسان واحد أو عدة أفراد بسبب بعدهم عنه أو لعلّة تشبه هذا، فمثلاً تعتبر طهران لساكنها جزءاً من «عالم الشهادة» أمّا أصفهان فهي تعتبر له من «عالم الغيب». أمّا بالنسبة لساكن أصفهان فإن أصفهان جزء من عالم الشهادة وطهران جزء من عالم الغيب.

وقد وردت كلمة الغيب في القرآن بهذا المفهوم النسبي في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ﴾[١].

ومن البديهي أن قصص الماضين تعدُّ غيباً بالنسبة إلى إنسان هذا العصر، أما بالنسبة إليهم أنفسهم فهي من عالم الشهادة.

ولكن القرآن الكريم يطلق كلمة الغيب في موارد أخرى على الحقائق «غير المرئية». وهناك فرق واسع بين واقع يمكن الإحساس به ولمسه ولكنه لبعده أو لمانع آخر فهو لا يرى كما كانت أصفهان مخفية عن ساكن طهران، وواقع لا يمكن الإحساس به بواسطة الحواس الظاهرة لأنه غير مادي وغير محدود ولهذا فهو مخفي.

وعندما يصف القرآن الكريم المؤمنين فيقول إنَّهم يؤمنون بـ «الغيب» فإنه لا يقصد به الغيب النسبي، لأن الناس جميعاً من مؤمنين وكافرين يعترفون بهذا الغيب، وكذلك عندما يقول: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾.

فيحصر الغيب بذات الحق هذا الغيب ينسجم مع الغيب المطلق ولا يتلاءم مع الغيب النسبي.

وعندما يذكر الغيب والشهادة معاً في قوله تعالى:

﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾[٢].

فهو يقصد الغيب المطلق.

وهنا نتساءل:

كيف تكون العلاقة بين هذين العالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة؟.

---

(١) هود: آية ٤٩.

(٢) الحشر: آية ٢٢.

أهناك حد يفصل عالم الشهادة عن عالم الغيب؟.

فمثلاً من هنا إلى سطح السماء يعتبر من عالم الشهادة ومن هناك فما بعد يعتبر من عالم الغيب.

من الواضح أن تصورات كهذه ليست إلاّ تصورات عامية.

وإذا فرضنا أن هناك حدّاً ماديّاً يفصل بين هذين العالمين فسيصبح كلا العالمين ماديين وجسميين.

ولا نستطيع أن نوضح علاقة الغيب بالشهادة بتعبير مادي وجسمي، وأقصى ما يمكننا هو أن نقربه إلى الذهن بمثال علاقة الأصل بالفرع أو الشاخص والظل، فيكون هذا العالم بمنزلة انعكاس عن ذلك العالم.

ويستنبط من القرآن أن كل ما في هذا العالم فهو من موجودات ذلك العالم، وقد عرض لها «التنزل». وما ذكر في الآية السابقة باسم «مفاتح» سمي في هذه الآية باسم «خزائن»: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1].

ولهذا يعتبر القرآن كل شيء وحتى الصخر والحديد أنه قد «نزل»: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾[2].

ومن الواضح كونه لا يقصد أن الأشياء ـ ومنها الحديد ـ كانت في مكان ثم نقلت إلى مكان آخر. وإنما كل شيء يوجد في هذا الكون و«حقيقته» و«كنهه» و«أصله» موجود في عالم آخر هو عالم الغيب.

وما يوجد في العالم الآخر فـ«ظله» و«انعكاسه» الذي قد أنزل موجود في هذا العالم[3].

«إن الفلك بما يحتوي من نجوم رائع وجميل».
«وصورته التي في الأسفل هي نفسها التي في الأعلى».
وصورته السفلى إذا رفعت بسلّم المعرفة.
إلى الأعلى فسوف تكون كالأصل.

---

(١) الحجر: آية ٢١.
(٢) الحديد: آية ٢٥.
(٣) تفسير الميزان ـ المجلد ٧ ـ في شرح الآية (٥٩) من سورة الأنعام.

وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة.

واحدة سواء وجد الأفراد جميعاً أم لم يوجدوا.

وهذا الحديث لا يدركه أي فهم ظاهري.

وحتى لو كان الفارابي أو ابن سينا».

وكما أن القرآن يعرض أحياناً وتحت عنوان «الغيب» لوناً من الإيمان بالوجود الذي يعتبره ضرورياً، فهو أحياناً أخرى يطرح الموضوع نفسه تحت عناوين أخرى، من قبيل الإيمان بـ «الملائكة» أو الإيمان بالرسالة والرسل «الإيمان بالوحي»:

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[1]. ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[2].

في هاتين الآيتين ذكر الإيمان بكتب الله مستقلاً، ولو كان المقصود بهذه الكتب تلك الكتب السماوية التي أنزلت على الرسل لكان ذكر الإيمان بالرسل كافياً. فيصبح ذكر هذا أيضاً قرينة على أن المقصود من هذه الكتب حقائق أخرى ليست هي من ورق. وقد ذكرت في القرآن نفسه بعض الحقائق الغيبية والمخفية باسم «الكتاب المبين» أو «اللوح المحفوظ» أو «أم الكتاب» أو «الكتاب المرقوم» أو «الكتاب المكنون»[3]. والإيمان بهذا اللون من الكتب المتعلقة بما وراء الطبيعة إنما هو جزء من الإيمان بالإسلام.

وقد جاء الأنبياء للبشرية من أجل أن يغيّروا نظرتهم ورؤيتهم الكونية إلى الحد الذي يستطيعه الإنسان. فإذا كان تصوره لمجموع الوجود تصوراً مبهماً غامضاً فإن الرسالة الإلهية تنفي أن يكون الوجود محدوداً بالأمور المحسوسة والملموسة مما تحيط به العلوم التجريبية.

---

(١) البقرة: آية ٢٨٥.

(٢) النساء: آية ١٣٦.

(٣) تفسير الميزان ـ في شرح الآيات الواردة فيها هذه الكلمات.

فالأنبياء يحاولون أن يرفعوا نظرة الإنسان من المحسوس إلى المعقول، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن المحدود إلى اللاّمحدود.

ومن المؤسف حقاً أن يكتسح تيار الأفكار المادية الذي أفرزه الغرب كل شيء أمامه حتى انتهى الأمر إلى أنَّ هناك فئة نشأت بيننا تريد أن تهبط بكل المفاهيم الرفيعة والواسعة التي جاءت بها النظرة الإسلامية إلى مستوى الماديات والمحسوسات.

الدنيا والآخرة:

ومن الأساسيات الأخرى في الرؤية الكونية الإسلامية تقسيم العالم إلى الدنيا والآخرة.

وما ذكرناه سابقاً تحت عنوان «الغيب والشهادة» فهو يتعلق بعالم مقدم على هذا العالم، مدبِّر وموجه لهذا العالم.

صحيح أن الآخرة غيب والدنيا شهادة، لكنه من ناحية أخرى فإن الآخرة متأخرة عن الدنيا، والإنسان يتجه إليها في طريق العودة، ولهذا فهي محتاجة للتوضيح تحت عنوان مستقل.

وعالم الغيب هو ذلك العالم الذي منه جئنا، أمّا عالم الآخرة فهو العالم الذي إليه نذهب، وهذا هو معنى قول علي عليه السلام:

«رحم الله امرءاً علم من أين وفي أين وإلى أين».

ولم يقل الإمام:

«رحم الله امرءاً علم من أيِّ شيء وفي أيِّ شيء ومن أيِّ شيء».

فلو كان قد قال هكذا لقلنا إن مقصوده.

من أيِّ شيء قد خلقنا؟.

من التراب.

وإلى أيِّ شيء نحن ذاهبون؟.

إلى التراب.

ومن أيِّ شيء سوف نبعث؟.

من التراب.

ولكان إشارة إلى الآية الكريمة:

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾[١].

ولكن كلام الإمام عليه السلام كان إشارة إلى آيات أخرى من القرآن الكريم، وله مفهوم أرفع وهو:

إنَّنا من أيٍّ عالَم جئنا؟.

وفي أيٍّ عالَم نحن الآن؟.

وإلى أيٍّ عالَم سوف نذهب؟.

ومن وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية فإن الدنيا والآخرة ـ مثل الغيب والشهادة ـ مفهومان مطلقان لا نسبيان، وبتعبير القرآن كلٌّ منهما نشأة مستقلة. والنسبي هو العمل الدنيوي والعمل الأخروي. أي إنَّ العمل إذا كان المقصود منه عبادة الذات فهو عمل دنيوي، أمّا إذا كان نفس ذلك العمل مقصوداً به رضا الله فهو عمل أخروي.

وسوف نتناول الدنيا والآخرة بالبحث والتوضيح فيما بعد وتحت عنوان «الحياة الخالدة أو الحياة الأخروية».

---

(١) طه: آية ٥٥.

الحكمة البالغة والعدل الإلهي

في الرؤية الكونية الإسلامية تطرح بعض المسائل التي ترتبط بعلاقة الله بالعالم من قبيل حدوث الكون وقدمه، وكيفية صدور الموجودات، والموضوعات الأخرى المفصلة في كتب الإلهيات.

وما يناسب هذا البحث هو أن نشير إلى موضوع الحكمة الإلهية البالغة ومسألة العدل الإلهي، وهذان الموضوعان متقاربان إلى حدٍّ بعيد.

أمّا مسألة الحكمة الإلهية البالغة فهي تطرح بهذا الشكل:

إنَّ نظام الوجود نظام يتَّسم بالحكمة، أي إن الوجود لا تتدخل فيه عوامل العلم والشعور والإرادة والمشيئة فحسب، وإنَّما هو النظام الأفضل والأصلح أيضاً، وليس من الممكن أن يكون هناك نظام آخر أفضل وأصلح من هذا النظام، فالعالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة.

وهنا تطرح الإشكالات المبنيَّة على أنَّ هناك حوادث وظواهر نشاهدها في الكون وهي تتصف بالنقص أو بالقبح أو بالبعث أو بكونها شرّاً. والحكمة الإلهية تقتضي أن يحل الكمال محل النقص، والخير محل الشر، والجمال محل القبح، والهدف محل العبث. أمّا البلايا والمصائب، وناقصوا الخلقة، والمناظر البشعة، والأعضاء والأجزاء الزائدة في جسم الإنسان والحيوان فهي تثبت أن الواقع يناقض الحكمة، والنظام العادل يقتضي أن لا يكون هناك ظلم ولا ترجيح، وأن لا توجد البلايا والآفات، بل أن لا يكون هناك فناء ولا عدم، لأنه من الظلم أن يؤتى بشيء ما إلى عالم الوجود، ويذاق لذَّة الوجود، ثم يبعث إلى ديار العدم. ويقتضي النظام العادل أن لا توجد النقائص من قبيل

الجهل والعجز والضعف والفقر، لأنه بمجرد أن تضفى نعمة الوجود على شيء فإن الحيلولة بينه وبين مؤهلات الكمال تعدُّ ظلماً.

فإذا كان النظام الموجود عادلاً فلماذا كل هذا الترجيح؟.

لماذا يكون أحدنا أبيض والآخر أسود؟.

لماذا يكون أحدنا قبيحاً والآخر جميلاً؟.

أحدنا سالماً والآخر عليلاً؟.

لماذا خلقت الموجودات بعضها بصورة إنسان، والآخر بشكل عقرب، والآخر بشكل دودة، والآخر بشكل غزال؟...

لماذا خلق بعضها بصورة شيطان والآخر بشكل ملك؟.

لماذا لم يُخلقوا جميعاً بشكل واحد؟.

أو لماذا لم يكن الأمر بالعكس، فما كان أبيض أو سالماً أو جميلاً فإنه يُخلق أسودَ أو عليلاً أو قبيحاً؟ وهكذا...

هذه وأمثالها تساؤلات حول العالم مطروحة للبحث، ولا بدَّ للنظرة الكونية التوحيدية أن تجيب عليها لأنها تعتبر العالم فعلاً حكيماً لله العادل على الاطلاق.

والجواب التفصيلي لهذه التساؤلات يتطلب كتاباً ضخماً، وعلاوة على هذا فنحن قد كتبنا في هذا الموضوع كتاباً بعنوان «العدل الإلهي» يجيب عن هذه الإشكالات نرجع إليه القارىء الكريم، ونذكر هنا فقط بعض الأساسيات التي توفر أرضية صالحة لحل هذه الإشكالات، ونترك أمر الاستنتاج للقارىء الكريم.

أ ـ أصل كمال ذات الحق وغناها:

لما كان الله سبحانه واجب الوجود على الاطلاق ولا يفقد أيَّ نوع من أنواع الكمال والفاعلية، فهو سبحانه لا يعمل أيَّ عمل من أجل أن يصل هو إلى هدف أو كمال ليسدَّ به نقصاً. فعمله ليس انتقالاً من النقص إلى الكمال. وحكمته لا تعني أنه يختار أفضل الأهداف لنفسه ويصطفي أنظف السبل

للوصول إلى تلك الأهداف. والحكمة بهذا المعنى تصدق في حق الإنسان فقط. أما الله سبحانه فالحكمة في أعماله تعني أنه يوصل الموجودات إلى كمالاتها، وإلى الغايات التي من أجلها وجدت، وعمله الإيجاد الذي هو الإيصال إلى كمال الوجود (من العدم)، أو تكميل الموجودات ودفعها نحو كمالاتها وخيراتها الذي هو لون آخر من الإفاضة والتكميل.

وقد نشأت بعض هذه الإشكالات من قياس الله على الإنسان فغالباً ما يسأل: ما فائدة المخلوق الفلاني؟ وما هي حكمة وجوده؟ والسائل هنا يتصور الله سبحانه مثل المخلوقات التي تحاول الوصول إلى أهدافها، ولكن هذا السائل لو جعل نصب عينيه كون معنى الحكمة الإلهية أنَّ لفعله تعالى غاية وليس لذاته غاية، والحكمة في كل مخلوق غاية مودعة في كيان نفس ذلك المخلوق والله سبحانه يدفعه نحو تلك الغاية. لو أدرك السائل هذا الأمر؛ لاتضح لديه الجواب عن كل تلك التساؤلات.

ب ـ أصل الترتيب:

يوجد للفيض الإلهي ـ وهو فيض الوجود الشامل لكل العالم ـ نظام خاص. فبين المخلوقات يوجد لون من التقدم والتأخر، والعلية والمعلولية، والسببية والمسببية، وهذه الأمور لا تتخلف أبداً، أي إن أيَّ موجود لا يستطيع أن يتجاوز رتبته الخاصة به ليحتل رتبة موجود آخر. ويلزم من هذا أن يكون بين المخلوقات اختلاف من حيث النقص والكمال والشدة والضعف. وهذا الاختلاف والتفاوت من لوازم مراتب الوجود، وليس ترجيحاً بلا مرجِّح ليعدَّ دليلاً ضدَّ الحكمة والعدل، ولا يتحقق الترجيح الظالم إلاّ عندما يكون هناك موجودان يتمتعان بقابلية واحدة لدرجة معينة من الكمال ثم يعطى أحدهما ويُمنع الآخر.

أمّا عندما يكون الاختلاف والتفاوت ناشئاً من القصور الذاتي فإنَّه لن يكون هناك ترجيح.

ج ـ أصل الكلية:

ومن أخطائنا التي تنشأ من قياس الله على الإنسان أنَّ الإنسان عندما يتخذ

قراراً ببناء منزل له في زمان معين ومكان خاص وظروف محددة فإنَّه يوفر مقداراً من الآجر والطين والإسمنت والحديد، ويقيم بين هذه الأشياء ـ التي لا ترتبط برابطة ذاتية ـ روابط صناعية، فتكون النتيجة البيت الذي أراد.

أمّا مع الله فكيف يكون الحال؟.

أيكون فعل الله من هذا القبيل؟.

أيكون صنع الله المتقن من قبيل الروابط الصناعية والمؤقتة بين الأشياء الغريبة عن بعضها؟.

إن إيجاد مثل هذه الروابط الصناعية والمؤقتة من أعمال المخلوقات كالإنسان الذي هو جزء من النظام ومحدود النشاط بحيث يستفيد من القوى والخواص الموجودة والمخلوقة للأشياء. فعمل المخلوقات وفاعليتها تنحصر في حدود الفاعلية الحركية ولا تمتد إلى الفاعلية الإيجادية. أي تنحصر فاعليتها في حدود إيجاد الحركة ـ القسرية لا الطبيعية ـ في شيء موجود. أمّا الله سبحانه فهو فاعل إيجادي يوجد الأشياء بكل قواها وخاصياتها.

مثلاً إن الإنسان يستفيد من النار والكهرباء الموجود وهو ينظم أحياناً هذا العمل الجزئي بشكل معين ليستفيد منه، وينظمه أحياناً أخرى (وفي ظل ظروف أخرى وذلك عندما يعود عليه بالضرر) بشكل آخر لا يظهر معه أثر للنار ولا للكهرباء.

ولكن الله هو خالق الكهرباء والنار وموجدهما بكل خواصهما.

ولازم وجودهما أنَّهما تدفئان أو تحرقان أو تحرّكان. والله لم يخلق الكهرباء ولا النار لشخص معين ولا لحالة محددة، فمثلاً تدفىء البيت المتواضع للفقير ولكنها لا تحرق ملابسه عندما تقع عليها، وإنما خلق الله النار وخاصيتها الإحراق. إذن لا بدَّ من النظر إلى النار بشكل كلِّي في نظام العالم، والتحقق من أن وجودها لازم ومفيد وموافق للحكمة، ولا يجوز النظر إلى الجزئيات، والتساؤل بأن النار في المورد الكذائي وللشخص الفلاني: أهي مفيدة ومن الخير والحكمة؟ أم لا؟.

وبعبارة أُخرى نقول: علاوة على وجوب أخذ غاية الفعل ـ في الحكمة

الإلهية ـ بعين الاعتبار وليس غاية الفاعل، ومعنى حكمة الله عندئذٍ هو إيجاد أفضل الأنظمة لإيصال الموجودات إلى غاياتها، وليس بمعنى توفير أفضل الوسائل للخروج من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل ليصل إلى أهدافه الكمالية. أجل علاوة على هذا لا بدَّ وأن نعلم أن غايات فعل الله غايات كلية وليست غايات جزئية، فالغاية من خلق النار هي الإحراق بشكل كلّي، وليست الغاية منها الإحراق الجزئي الفلاني الذي قد يكون مفيداً أحياناً لفرد معين، ولا الإحراق الجزئي الآخر الذي قد يلحق ضرراً أحياناً بفرد آخر.

د ـ لا يكفي لوجود حقيقة أو واقع ما إحراز الإفاضة (الفيض) بالنسبة إلى الله سبحانه وكونه تام الفاعلية، وإنما يوجد شرط آخر وهو قابلية القابل. وهذه القابلية تكون في موارد كثيرة منشأ لحرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات والكمالات. وهي السر في ظهور بعض النقائص من قبيل الجهل والعجز من حيث النظام الكلي ومن ناحية ارتباطها بواجب الوجود.

هـ ـ كما أن الله سبحانه واجب الوجود بالذات فهو واجب من جميع الجهات، ومن هنا فإن من المستحيل أن تتحقق قابلية الوجود لشيء ما ثم يمسك عنه من ناحية الله فيض الوجود.

و ـ الشرور والنقائص إما أن تكون عدمية من قبيل الجهل والعجز والفقر، وإمّا أن تكون وجودية ولكنها شرٌّ من ناحية كونها منشأً للعدم، مثل الزلازل والمكروبات والسيول والبَرَد.

والأمور الوجودية التي ينشأ منها العدم ليست شرّاً إلاّ من حيث الوجود الإضافي والنسبي، وذلك عند قياسها إلى الأشياء الأخرى، وهي ليست شرّاً من حيث وجودها في أنفسها. أي إنَّ كلَّ واحد من هذه الشرور ليس شرّاً لنفسه وإنَّما هو شرٌّ لغيره، والوجود الحقيقي هو وجود الشيء لنفسه أمّا وجود الشيء لغيره فهو وجود إضافي ونسبي، وهو أمر اعتباري وانتزاعي، ومن اللوازم التي لا تنفك عن الوجود الحقيقي.

ز ـ لا تشكل الخيرات والشرور صفّين منفصلين ومستقلين، وإنَّما الشرور لوازم وأوصاف غير منفكة عن الخيرات. ومنشأ الشرور العدمية هو عدم قابلية القابل، ولهذا فبمجرد حصول قابلية القابل فإن الوجود يفاض عليه من قبل

واجب الوجود ولا يتخلف هذا أبداً. أما منشأ الشرور الوجودية فهو تلازمها مع الخيرات وكونها غير منفكة عنها.

ح ـ ليس هناك شرٌّ محض اطلاقاً، وإنَّما كل أمر عدمي فهو بدوره مقدمة لخير وكمال وأمر وجودي، فالشرور سلَّمٌ للتكامل، وهذا هو معنى قولهم: في كل شريك من خير، وفي كل عدم يختفي وجود.

ط ـ القانون والسنّة:

لما كان العالم سائراً حسب نظام العلة والمعلول، وهذا النظام كلِّيٌّ، فالعالَم إذن يجري حسب القوانين والسنن. والقرآن يؤيد هذا بصراحة كاملة.

ي ـ لمّا كان العالَم سائراً حسب نظام كلي لا يتخلَّف، فهو في ذاته كلٌّ واحدٌ يرفض التجزئة. أي إن الخلقة بمجموعها تشكل تركيباً عضوياً واحداً. إذن ليست الشرور والأمور العدمية فقط لا تقبل التفكيك عن الخيرات والأمور الوجودية، وإنَّما الكون بكل أجزائه يرفض التفكيك والتجزئة لأنه كلٌّ واحدٌ و«انعكاسٌ» واحد.

وبناءً على هذه الأصول العشرة فإنَّ الذي له إمكانية الوجود هو النظام الكلي الذي لا يتغيَّر. إذن يدور أمر العالَم بين أن يوجد بهذا النظام المعيَّن، أو أن لا يوجد اطلاقاً. ومن المستحيل أن يوجد بغير نظام أو بنظام آخر، كما لو حلَّت العلل محلَّ المعلولات، أو المعلولات محلَّ العلل.

فالمطروح للبحث ـ من ناحية الحكمة البالغة ـ هو أن يوجد العالم بهذا النظام المعيَّن، أو أن لا يوجد اطلاقاً. ومن البديهي أن الحكمة تقتضي الأفضل وهو الوجود وترفض العدم.

وما له إمكانية الوجود أيضاً إنَّما هو وجود الأشياء بكل لوازمها وخواصّها التي لا تنفك عنها، أمّا فصل الوجود والخيرات عن العدم والشرور فهو خيال محض ووهم خالص لا يمكن تحققه. إذن ما هو مطروح للبحث ـ من ناحية الحكمة البالغة ـ هو وجود الخيرات والشرور معاً، أو انعدامها جميعاً. أمّا وجود الخيرات وانعدام الشرور فهو مستحيل.

وما له إمكانية الوجود أيضاً هو مجموع العالم بشكل كلٌ واحد مترابط

الأجزاء، وليس وجود جزء وانعدام جزء آخر، فالمطروح للبحث ـ من ناحية الحكمة البالغة ـ هو وجود الكلِّ أو انعدامه، وليس وجود جزء وانعدام جزء آخر.

إذا استطعنا أن نهضم هذه الأصول المذكورة فهي كافية لدحض كلِّ الشبهات والإشكالات الواردة على الحكمة البالغة والعدل الإلهي. ومرة أخرى أعيد القارىء الكريم إلى كتاب «العدل الإلهي»، وأرجو العذر منه لأنَّ الضرورة قد قادتني لتناول هذا الموضوع على مستوى أرفع من مستوى هذا الكتاب.

وفي الختام فإنَّ لبحث «العدل» ماضياً تاريخياً خاصاً بين المسلمين بحيث أدرج ضمن أصول المذهب الشيعي، أي إن الشيعة نظروا إلى العدل على أنه أصل من أصول الإسلام، ولهذا لا نرى الإشارة إلى شيءٍ من هذا أمراً خالياً من الفائدة.

نظرة تاريخية لأصل العدل في الثقافة الإسلامية

يعدُّ الشيعة أصل العدل واحداً من أصول الدين. وقد ذكرنا في مقدمة كتاب «العدل الإلهي» أنَّ أصل العدل في الثقافة الإسلامية ينقسم إلى العدل الإلهي، والعدل الإنساني، والعدل الإلهي ينقسم إلى العدل التكويني والعدل التشريعي. والعدل الإنساني ينقسم أيضاً إلى العدل الفردي والعدل الاجتماعي. والعدل الذي يعتبر من مختصات المذهب الشيعي والذي يعدُّه الشيعة واحداً من أصول الدين إنَّما هو العدل الإلهي. وهو العدل الذي يدخل ضمن الرؤية الكونية الإسلامية.

والعدل الإلهي يعني الاعتقاد بأنَّ الله عادل في أفعاله في النظام التكويني وفي النظام التشريعي ولا يظلم أبداً.

والسبب في اعتبار العدل أصلاً من أصول المذهب الشيعي هو ظهور فئة بين المسلمين تنكر اختيار الإنسان وحريته. وقد اعتقد هؤلاء بالقضاء والقدر الإلهي بشكل يتناقض تماماً مع حرية الإنسان. وأنكروا أصل العلّة والمعلول، والسبب والمسبَّب في النظام الكلِّي للعالم وفي السلوك الإنساني، واعتقدوا أن القضاء الإلهي يتدخل في الأشياء بصورة مباشرة. وبناءً على هذا فإنَّ النار ليست هي التي تحرق وإنَّما الله هو الذي يحرق، وقطعة المغناطيس ليست هي التي تجذب الحديد، وإنَّما الله (وبشكل مباشر) هو الذي يجذب الحديد نحو المغناطيس. والإنسان ليس هو الذي يفعل الخير أو الشر، بل الله هو الذي ينجز بصورة مباشرة أعمال الخير أو الشر في الكيان الإنساني.

وفي هذا المضمار تطرح مسألة مهمة وهي: إذا لم يكن هناك نظام العلّة

والمعلول، وإذا كان الإنسان لا دور له في اختيار أعماله، فماذا نقول عن الجزاء والثواب والعقاب؟.

فلماذا يمنح الله الثواب لبعض الناس ويدخلهم الجنة، وينزل العقاب بالبعض الآخر ويقذف بهم في النار، بينما هو الذي قد فعل الأعمال الطيبة والأعمال السيئة؟.

ومجازاة الإنسان في الوقت الذي ليس له أيُّ اختيار أو حرية إنَّما هو ظلم ومخالف لأصل العدل الإلهي الثابت بالقطع واليقين...

وقد نفى الشيعة وفئة من أهل السنّة (تسمَّى بـ «المعتزلة») موضوع جبرية الإنسان، مستندين إلى أدَّلة قطعية من عقلية ونقلية، وأنكروا أن القضاء والقدر الإلهي يعمل في الكون بشكل مباشر، واعتبروا هذه المسألة منافية لأصل العدل، ولهذا عرف هؤلاء بـ «العدلية».

ومن هنا يُعلم أن أصل العدل وإن كان أصلاً إلهياً أي يتعلق بإحدى صفات الله، ولكنه أصل إنساني أيضاً، أي يرتبط بحرية واختيار الإنسان، فالاعتقاد بأصل العدل عند الشيعة والمعتزلة يعني الاعتقاد بأصل حرية الإنسان ومسؤوليته ومساهمته في البناء والتنظيم.

والتساؤل الذي يشيع في عصرنا حول العدل الإلهي يتعلق باللاّمساواة الاجتماعية.

فبعض أبناء عصرنا يتساءل: لماذا كان بعض الأفراد قبيحاً والبعض الآخر جميلاً؟. بعضهم سالماً والآخر مريضاً؟. بعضهم مرفَّهاً والآخر محروماً؟. بعضهم مسيطراً والآخر محكوماً؟.

أليست هذه الألوان من اللاّمساواة مخالفة للعدل الإلهي؟.

ألا يلزم من العدل الإلهي أن يكون كل الأفراد متساوين من حيث الثروة والعمر والأولاد، والمراكز الاجتماعية والشهرة والمحبوبية، وأن لا يكون هناك أيُّ اختلاف بينهم في هذا المجال؟.

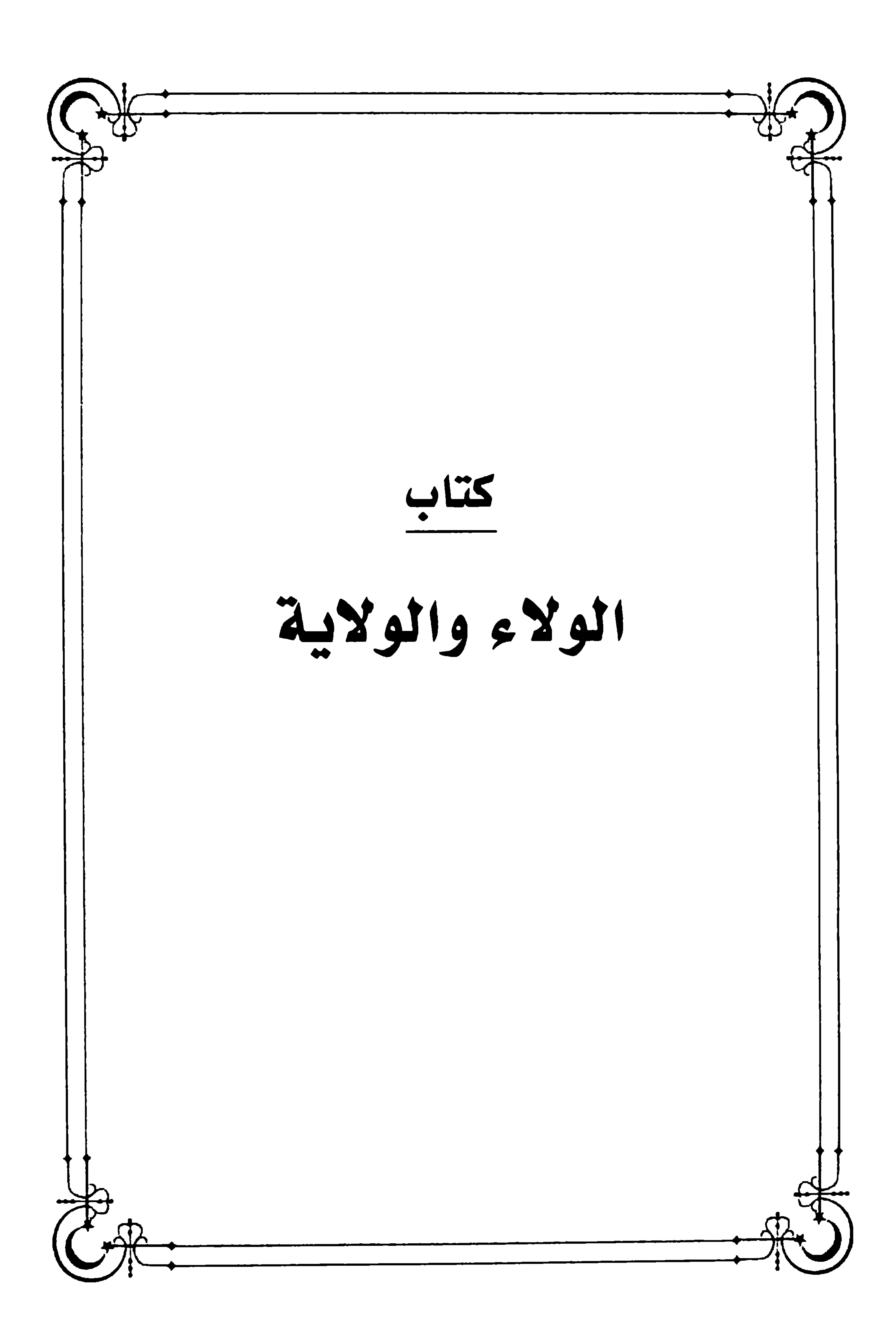
أيمكن أن يكون هناك مسؤول عن هذه اللاّمساواة غير القضاء والقدر الإلهي؟.

إن منشأ هذا السؤال هو:

عدم الالتفات إلى كيفية جريان القضاء والقدر الإلهي، فالسائل يتخيَّل أن القضاء والقدر الإلهي يعمل بشكل مباشر[١]. فمثلاً تحمل الثروة وبدون وساطة أي سبب أو عامل من خزانة الغيب الإلهي وتقسّم بين الناس. وهكذا السلامة والجمال والقوة والمناصب والأولاد وسائر المواهب.

وقد أغفلت هنا هذه الملاحظة وهي أنه لا يقسم أيُّ رزق ـ مادياً كان أو معنوياً ـ بصورة مباشرة من خزانة الغيب، وإنَّما أوجد القضاء والقدر الإلهي نظاماً وسلسلةً من السنن والقوانين، فمن أراد شيئاً فعله أن يطلبه عن طريق ذلك النظام وتلك السنن والقوانين.

(١) تناولنا موضوع القضاء والقدر الإلهي بشكل مفصل في كتابنا: «الإنسان والمصير» «المؤلف».



كتاب

الولاء والولاية

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾(١).

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٢).

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾(٣).

---

(١) (سورة النساء ـ الآية: ١٢٢).

(٢) (سورة التوبة ـ الآية: ٧١).

(٣) (سورة المائدة ـ الآية: ٥٥).

كلمة ولي

الولاء والولاية (بفتح الواو) والولاية (بكسر الواو) والوالي والمولى والألفاظ المماثلة الأخرى مشتقة كلها من مادة والي، التي هي من الألفاظ المستعملة كثيراً في القرآن على إختلاف اشتقاقاتها. يقولون إنها ترد إسماً في ١٢٤ موضعاً، وترد فعلاً في ١١٢ موضعاً من القرآن الكريم.

والمعنى الأصلي للكلمة، كما ورد في (المفردات) للراغب الأصفهاني هو أن يكون شيء إلى جانب شيء آخر بحيث لا يكون بينهما فاصل. أي إذا اتصل شيئان معاً إتصالاً لا فاصل بينهما نقول إن أحدهما (يلي) الآخر. وإذا أردنا أن نصف جلسة أشخاص في مجلس، فنقول: زيد يجلس في صدر المجلس ويليه عمرو، ويلي عمراً بكر، وهكذا. أي إن زيداً وعمراً وبكراً يجلسون متلاصقين لا يفصل بعضهم عن بعض فاصل.

والكلمة تستعمل أيضاً في حالات القرب عموماً، سواء أكان قرباً مكانياً أم قرباً معنوياً، ومن هنا تتداعى معاني اللفظة لتشمل المحبة، والعنوان، والتصدي للأمر، والتسلط، وكثيراً من المعاني الآخرى المتقاربة الأصل والتي يضمها جميعاً نوع من الإتصال والتقارب، حتى قيل إن للفظة (مولى) سبعة وعشرين معنى. وبديهي أن هذه اللفظة لم توضع لمعاني متباينة ومنفصلة، فمعنى الأصل واحد. إلا أن هناك اختلافات في المعنى تنشأ من اختلاف مواضع الإستعمال، وهذه الإختلافات تدرك بالقرآن.

واللفظة تستعمل أيضاً في المواضع المادية الجسمانية، كما تستعمل في المواضع المعنوية المجردة. ولكن الذي لا شك فيه هو أنها أول ما استعملت

في المواضع المادية، ثم امتد استعمالها للمعنويات المجردة عن طريق تشبيه المعقول بالمحسّ، أو عن طريق تجريد معنى المحسّ، وذلك لأن إهتمام الإنسان بالمادي المحسّ ـ سواء من وجهة نظره كفرد، أم من وجهة نظر المجتمع البشري في طول تاريخه ـ يسبق إهتمامه بالمعقول المعنوي. أما البشر، بعد إدراك المعاني والمفاهيم الحسية، ينتقل تدريجياً إلى درك المعاني والمفاهيم المعنوية. وهو بالطبع قد استعمل الألفاظ نفسها التي كان يستعملها للمسائل المادية، بمثلما أن لبعض العلوم مصطلحاتها الخاصة، أو أنها تستخدم ألفاظاً دارجة وتحملها معاني ومفاهيم خاصة تختلف عن معانيها ومفاهيمها المألوفة.

يقول الراغب بشأن كلمة (ولاية) ومواضع استعمالها: أن (الولاية) بكسر الواو تعني النصر، و(الولاية) بفتح الواو تعني المتصدي والمهيمن على عمل ما، ويقال إن المعنيين سواء. والحقيقة هي أن المعنى هو التصدي والهيمنة.

وفيما يتعلق بكلمتي (الولي) و(المولى) يقول الراغب: هاتان الكلمتان لهما أيضاً المعنى نفسه، وكل ما في الأمر هو أن إحداهما اسم فاعل والأخرى اسم مفعول. ثم يأخذ بتبيان مواضع استعمالهما.

نوعا الولاء

في القرآن يكثر ورود ألفاظ (الولاء والموالاة) و(التوالي) باعتبارها عناوين لمسائل يتناولها هذا الكتاب السماوي العظيم. إن ما يمكن استنتاجه على وجه الإجمال من التمعن في هذا الكتاب المقدس هو أن هناك نوعين من الولاء في الإسلام: الولاء السلبي، والولاء الإيجابي أي أن المسلمين مأمورون بأن يرفضوا نوعاً من الولاء، وأن يتقبلوا نوعاً آخر منه وأن يتمسكوا به.

إن الولاء الإسلامي الإيجابي على نوعين أيضاً: الولاء العام والولاء الخاص. وللولاء الخاص أقسام: ولاء المحبة، وولاء الإمامة وولاء الزعامة، وولاء التصرف، أو الولاء التكويني. ولسوف نبحث كلاً على وجه الإجمال.

١ ـ الولاء السلبي

حذر القرآن الكريم المسلمين من منح ولائهم ومحبتهم لغير المسلمين، ليس لأن حب الآخرين أمر منهي عنه، ولا لأن القرآن يطلب من المسلم أن يبغض غير المسلم في كل الأحوال أو يعارض الإحسان إليه، فالقرآن صريح في هذا بقوله:

﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[١].

إن الإسلام لا يقول إن أعمال الخير والمحبة التي تعلمونها يجب أن تختص بالمسلمين دون غيرهم، وإن خيركم يجب ألا يصل إلى غير المسلمين. كيف يصح هذا في دين يقول قرآنه صراحة إنه (رحمة للعالمين)؟.

إلا أن هناك قضية مهمة وهي أن على المسلمين ألّا يغفلوا عن أعدائهم الذين ينظرون إليهم نظرة مغايرة. إن عليهم أن يتنبهوا إلى العدو الذي يلبس لبوس الصديق، فلا يحسبونه صديقاً ويطمئنون إليه.

على المسلم أن يتذكر دائماً أنه عضو في مجتمع إسلامي، وأنه جزء من هذا المجموع، وإن شروطاً ينبغي أن تتوفر في العضو الذي ينتمي إلى الجسد، شاء العضو ذلك أم أبى. أما غير المسلم فهو عضو في جسد آخر. إن علاقات عضو الجسد الإسلامي مع أعضاء الجسد غير الإسلامي ينبغي أن تكون بصورة لا تخل على الأقل بعضويته في الجسد الإسلامي، فلا يصيب الجسد الإسلامي

(١) (سورة الممتحنة ـ الآية: ٨).

ضرر من جراء ذلك. إن علاقات المسلم بغير المسلم لا يمكن أن تكون ماوية لعلاقته بالمسلم، ولا أن تكون أقرب من ذلك.

إن روابط المحبة الحميمة فيما بين المسلمين ينبغي أن تكون بما تستوجبه عضوية العضو في الجسد ككل. الولاء السلبي في الإسلام يعني أن المسلم لا ينسى وهو يواجه غير المسلم أنه يواجه عضواً في جسد غريب. وإن القول بأن عليه أن لا يتقبل، ولاء غير المسلم يعني أن علاقات المسلم بغير المسلم ينبغي ألا تكون بمستوى علاقاته مع المسلم، بحيث يصبح المسلم عضواً في جسد غير مسلم، أو أن عضويته في الجسد الإسلامي لا تؤخذ بنظر الإعتبار.

إذن لا يتنافى أن يحسن المسلم إلى غير المسلم، وفي الوقت نفسه لا يحسبه عضواً في الجسد الذي يكون هو عضواً فيه ويعامله كما يعامل الغريب.

كذلك لا يوجد تناقض بين الولاء السلبي ومبدأ حب الإنسان والعطف عليه. إن حب الإنسان يعني إن على الإنسان أن يعنى بسعادة بني البشر الحقيقية وسعادتهم. ومن هنا يتمنى كل مسلم أن يصبح جميع الناس الآخرين مسلمين وليهتدوا إلى الصراط المستقيم. أما إذا لم يحصل لهم مثل هذا التوفيق، فلا يجوز التضحية بمن وفق في سبيل من لم يوفق، أو أن تتداخل الحدود وتزول الفواصل بين الأفعال والإنفعالات.

فلنفرض أن جماعة من الناس مصابة بمرض معين، فالإنسانية توجب علينا أن ننقذهم مما هم فيه، وأن نوالي الإحسان إليهم ما داموا في تلك الحالة. ولكن الإنسانية لا توجب علينا ألّا نقيم أي فاصل بينهم ـ وهم المصابون بمرض معدٍ ـ وبين السالمين من الناس. لذلك فالإسلام يجيز من جهة الإحسان إلى غير المسلم، ولا يجيز من جهة أخرى أن يتقبل المسلم الولاء لغير المسلم.

إن الإسلام الإنسانية، حتى إنه يحب المشرك، لا لكونه مشركاً، بل لكونه مخلوقاً من مخلوقات الله. إن المسلم ليحزن إذ يرى المشرك يسير على طريق الضلالة والهلاك، مبتعداً عن طريق السعادة والخلاص. ولولا حبه الإنساني لما عناه أن يبقى المشرك في تعاسته وعماه.

إن في الإسلام حباً وبغضاً، وهما حب وبغض عقليان ومنطقيان، وليسا ناشئين عن الأحاسيس والإنفعالات لا يضبطهما ضابط ولا تنتظمهما قاعدة. إن الحب والبغض الناشئين عن الإنفعالات لا منطق لهما، بل يكونان من الإنفعالات العمي والصم التي تتسلط على دخيلة الإنسان وتجره إلى حيث تشاء. أما الحب والبغض العقليان فإنهما ينشآن من إدراك الحقيقة، والواقع إنهما ينشآن من الإهتمام بمصير الإنسان الآخر الذي نحبه.

إليكم المثال التالي:

حب الأبوين لطفلهما ينقسم إلى نوعين: نوع عقلي ومنطقي، ونوع انفعالي. إن الحب العقلي يوجب أحياناً على الوالدين أن يسببا الألم لطفلهما بكل جد وبوعي، كأن يأخذانه إلى الطبيب لإجراء عملية جراحية. إن الأبوين قد يذرفان الدموع على طفلهما وهو في تلك الحالة وتنقطع أنفاسهما حسرات عليه، ولكنهما يطلبان من الطبيب أن يستعجل العملية وأن يقطع من جسمه ما يجب قطعه على الرغم مما في ذلك من ألم أو فقدان عضو. فتلك الدموع ناشئة من الحب الإنفعالي، والإلحاح على الطبيب ناشئ من الحب العقلي.

فإذا عنيا بحبهما العاطفي وقدماه على حبهما العقلي ورفضا أن ينقص من إبنهما عضو من أعضائه، وإن يكن فاسداً، فإنهما في الحقيقة قد قضيا على إبنهما بالموت.

ولكنهما بسبب حبهما المنطقي وبحكم العقل وإهتمامهما بمصير إبنهما، داسا على عواطفهما ورضيا بعذاب إبنهما وألمه.

كل إنسان عاقل لا يتوانى عن تسليم نفسه إلى مبضع الجراح ليقتطع له إصبعاً يؤلمه ولا فائدة من بقائه. إنه بالطبع لا يحب أن يعاني ألم القطع، كما أنه يتألم نفسياً من ذهاب أحد أصابعه، ولكنه منطقياً يتحمل هذا الألم ويستسلم عقلياً لفقده أحد أعضائه. فالمنطق والعقل هما اللذان يدفعان به لمراجعة الطبيب، وإلا فإن حكم العواطف حكم يختلف عن ذلك.

إن الإسلام إذا رأى مجتمعاً فاسداً يحكمه الكفر والجهل، يأمر من جهة بمجاهدته واقتلاع جذور الفساد منه: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ ويأمر من جهة

أخرى بالحذر واجتناب الإنفتاح عليهم لكي يبقى المجتمع سالماً. ولا يتناقض هذا أدنى تناقض مع الإنسانية وحب الإنسان.

إن اللصوصية من طبيعة الإنسان، ومن طبيعته أيضاً الضبط والإلتزام، إذ كثيراً ما يحدث أن يثبت الإنسان في لوح فكره بوعي أفكار الآخرين وآرائهم. يقول القرآن الكريم:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾[1].

إلى أن يقول:

﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا۟ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ﴾[2].

فالقرآن يرى أن سبب طلب الحذر منهم وتجنبهم هو أنهم يحبون أن يروا الآخرين وقد دانوا بدينهم ومالوا إليهم. ولكن ترى ما الخطر في أن تكون هذه هي رغبتهم؟

هنا يشير القرآن إلى أن منشأ أصل الخطر ليس مجرد الرغبة، بل هم يسعون جاهدين لبلوغ ذلك الهدف.

كل هذا يستوجب أن تتسم روابط المسلم مع غير المسلم بالحذر، وعلى المسلم ألّا يغفل عن الخطر، وألا ينسى أنه عضو في مجتمع موحّد وأن غير المسلم عضو في مجتمع آخر. غير أن ذلك لا يستوجب أيضاً أن يقطع المسلم كل صلة له بغير المسلم، وألّا تكون له معه علاقات اجتماعية وإقتصادية وأحياناً سياسية أيضاً، إذا كانت تلك العلاقات منسجمة طبعاً مع مصالح المجتمع الإسلامي.

---

(١) (سورة الممتحنة ـ الآية: ١.

(٢) (سورة الممتحنة ـ الآية: ٢.

٢ ـ الولاء الإيجابي العام

يريد الإسلام من المسلمين أن يعيشوا في وحدة مستقلة، وأن يكون لهم نظام مترابط ومجتمع متماسك، كل فرد فيه يرى نفسه عضواً في جسد واحد هو المجتمع الإسلامي، لكي يصبح المجتمع الإسلامي قوياً. لقد جاء في القرآن الكريم أن المجتمع المسلم ينبغي أن يكون أفضل من المجتمعات الأخرى:

﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[1].

ويقول القرآن في مكان آخر:

﴿...وَلَا تَنَٰزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[2].

إن الإيمان أساس المحبة والوداد والولاء بين المؤمنين:

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[3].

فالمؤمنون قريب بعضهم من بعض، وهذا القرب يحملهم على أن يحب بعضهم بعضاً وينصره ويحامي عنه ويهتم بمصيره الذي هو في الحقيقة مصير مجتمعه الموحد الواحد، ولذلك فهو يأمره بالمعروف وينهاه عن ارتكاب الأعمال القبيحة.

إن هذين العملين ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ناشئان من الود

(١) (سورة آل عمران ـ الآية: ١٣٩).
(٢) (سورة الأنفال ـ الآية: ٤٦).
(٣) (سورة التوبة ـ الآية: ٧١).

الإيماني، وبهذا نجد هذه الجملة ترد مباشرة بعد ذكر ولاء المؤمنين بعض لبعض.

إن الإهتمام بمصير الأشخاص ينبع من إهتمامهم بمصيرهم، فالأب الذي يحب أبناءه، لا شك أنه يعنى بمصائرهم وسلوكهم، ولكنه قد لا يحس بالإحساس نفسه إزاء أولاد الآخرين، لأنه لا تربطه بهم رابطة بحيث أن أعمالهم الحسنة تثير فيه إحساساً إيجابياً، وتثير فيه أعمالهم الشائنة إحساساً، سلبياً.

فالأمر بالمعروف يأتي من ذلك الإحساس الإيجابي، والنهي عن المنكر يأتي من ذلك الإحساس السلبي. فإذا لم يكن ثمة حب فلا تكون تلك الأحاسيس في قلب الإنسان.

إذا لم يكن المرء محباً للناس يكون لا أبالياً إزاء أفعالهم، ولكنه إذا كان يحبهم فإنه لا يستطيع أن يقف ساكناً ولا أبالياً نحو ما يفعلون. ولهذا فإن الآية المذكورة تربط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاء ربطاً خاصاً.

وبعد ذلك يشير القرآن الكريم إلى نتائج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويذكر إثنتين منها: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

والصلاة نموذج للعلاقة بين المخلوق والخالق. والزكاة نموذج لحسن علاقة المسلمين بعض ببعض. فهم بسبب التعاطف والتراحم الإسلاميين يتعاونون فيما بينهم ويحمي بعضهم بعضاً.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

سوف نبين أموراً أخرى بخصوص هذه الآية والآيات الأخرى التي تتناول الولاء الإيجابي، وكيف أنه لا يقتصر على إعتبار المحبة والولاء القلبي فحسب، بل يؤكد ضرباً من المسؤولية والتزام حسن الروابط بين المسلمين.

يقول رسول الله ﷺ في حديثه المعروف:

(مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى).

ويصف القرآن رسول الله ﷺ وأتباعه فيقول:

﴿رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾. في هذه الآية إشارة إلى الولاء السلبي والولاء الإيجابي العام. ولقد سبق أن قلنا إن الآيات القرآنية تنبهنا إلى أن أعداء الإسلام في كل زمان يسعون إلى أن يبدلوا ولاءنا الإيجابي بولاء سلبي، والولاء السلبي بولاء إيجابي. أي أنهم يسعون إلى جعل العلائق بين المسلمين وغير المسلمين علاقات صميمية، وجعلها بين المسلمين أنفسهم ـ بأعذار مختلفة كالتفرقة الطائفية ـ علاقة عدائية. إننا نلاحظ في عصرنا هذا جهوداً كثيرة يبذلها الأجانب في هذا البسبي، بحيث أنهم خصصوا لذلك المبالغ الطائلة، وإنه لمما يؤسف له أن نلاحظ أنهم نجحوا في إيجاد عناصر بين المسلمين لا عمل لهم سوى تغيير الولاء السلبي الإسلامي إلى ولاء إيجابي والعكس بالعكس، وهذه أشد ضربة يمكن أن توجه إلى الإسلام. وإذا كانت هناك مصيبة من مصائب الإسلام ومأساة من مآسيهم تستدر الدم بدل الدموع فهي هذه يقول علي عليه السلام:

(فيا عجباً والله يميت القلب ويجلب الهم من اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم وتفرقكم عن حقكم).

نسأل الله أن يقينا شر أمثال هؤلاء ويصوننا من مكارههم:

(اللهم إنا نشكو إليك فقد نبينا، صلواتك عليه وآله، وغيبة ولينا، وكثرة عدونا، وشدة الفتن بنا، وتظاهر الزمان علينا، فصل على محمد وآله، وأعنا على ذلك بفتح منك تعجله، وبنصر تعزه، وسلطان حق تظهره، ورحمة منك تجللناها، وعافية منك تلبسناها).

الولاء الإيجابي الخاص

الولاء الإيجابي الخاص هو الولاء لأهل البيت عليهم السلام. إن الولاء الذي دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم المسلمين إليه بالنسبة لعترته الطاهرة غني عن الذكر والتوكيد. أقصد حتى أن علماء أهل السنة يؤيدون ذلك. إن آية ذوي القربى ﴿...قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ تشير إلى الولاء الخاص. كما أن ما جاء في حديث غدير خم المعروف: (من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه) أيضاً يشير إلى نوع من الولاء سنشرحه فيما بعد. والآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1] قد نزلت باتفاق الفريقين، بحق علي عليه السلام. فالطبري يذكر روايات عديدة بهذا الخصوص[2]. بينما يقول الزمخشري، وهو من أكابر علماء أهل السنة: إن هذه الآية قد نزلت بحق عليّ، والسر في نزولها بصيغة الجمع مع أنها عن فرد واحد هو ترغيب الناس على مثله وإن على المؤمنين أن يكونوا على مثل تلك السيرة والسجية، وأن يحرصوا على الإحسان ومديد المعونة للفقراء بحيث أن الصلاة نفسها لا تحول دون ذلك[3].

أي أنهم حتى إذا كانوا أثناء الصلاة وحصلت مناسبة لأداء الزكاة، فلا تكون الصلاة مانعة من ذلك، بل تؤدى خلالها.

والفخر الرازي، وهو أيضاً من كبار علماء أهل السنة، يقول: هذه الآية

(١) (سورة المائدة ـ الآية: ٥٥).
(٢) تفسير الطبري، ج٦، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩ .
(٣) الكشاف، ج١، ص ٥٠٥، طبع مصر، سنة ١٣٧٣.

نزلت بشأن عليّ. وقد اتفق العلماء أن أحداً لم يؤد الزكاة وهو راكع إلا عليّ عليه السلام[١].

إلّا أن هناك أقوالاً حول معنى (ولي) الذي سنبحثه في كلام قادم.

علي بن حماد العدوي البصري البغدادي، المعروف بابن حماد، من كبار شعراء الإمامية في القرن الرابع الهجري، يشير إلى ذلك بقصيدة عصماء منها:

قرن الإله ولاءه بولائه ممن تزكى وهو حان يركع
سمّاه ربّ العرش نفس محمد يوم البهال وذاك ما لا يدفع[٢]

إن الإسلام، كما قلنا، يوصي بنوع من الولاء الإيجابي العام، وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾.

إلا أن الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ تشير إلى الموضوع بحيث لا يكون هناك أي احتمال بأنها تقصد الولاء العام كالآية السابقة، لأن القرآن هنا ليس بصدد بيان قانون كلي، ولا يريد أن يبين وجوب أداء الزكاة في حال الركوع أو استحبابه، ولا يقصد إلى تشريع مندوبة أو فريضة إسلامية، بل هو إشارة إلى عمل قام به فعلاً شخص في الخارج ويريد القرآن أن يحصل من ذلك العمل على وسيلة لتعريف ذلك الشخص، وذلك كناية عن إثبات حكم تلك الولاية الخاصة.

إن استخدام الجمع لبيان حادث فودى له نظائر مماثلة في القرآن. ومن ذلك مثلاً قوله: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّۚ﴾[٣].

هنا يشير القرآن أيضاً إلى حادثة واقعة، ويستعمل تعبير (يقولون) بصيغة الجمع، مع أن القائل هو عبد الله بن أبي وحده.

ثم أن هذه الصيغة مستعملة عندنا في الوقت الحاضر أيضاً، فنحن كثيراً ما نستعمل صيغة الجمع في خطابنا للمفرد.

لم يكن أداء الزكاة في حال الركوع من الأمور المألوفة عند المسملين

(١) التفسير الكبير، ج١٢، ص ٣٠، طبع مصر، سنة ١٣٥٧.
(٢) ريحانة الأدب، المجلد ٥، ص ٣١١.
(٣) (سورة المنافقون ـ الآية: ٨).

حتى يمكن القول بأن القرآن قد مدح الجميع، وأنه أثبت (الولاية) للجميع، مهما يكن معناها. إن هذا بذاته شاهد حي على أن موضوع الآية شخصي وخاص، أي أنه كان هناك من لم يغفل في حال عبادته وأثناء ركوعه عن عبادة الله، فأدى الزكاة ولذلك يقول القرآن: إن هذا مثل الله ورسوله، وليكم وعليه فالكلام يدور على شخص معين هو ولي المؤمنين مثلما أن الله ورسوله وليّا للمسلمين، وإن على المسلمين قبول (ولايته).

أما عن معنى هذه الولاية والمقصود منها، وهل هو مجرد الحب والود اللذين ينبغي أن يحملهما الناس له، أم أنه شيء آخر أرفع من ذلك، فإننا سوف نبحثه قريباً: إنما نحن الآن بصدد إثبات أن مفاد هذه الآية هو الولاء الخاص، لا الولاء العام، كما يراه بعض علماء أهل السُّنة.

أنواع الولاء الإيجابي الخاص

لقد لاحظنا حتى الآن على العموم أن قضية الولاء لعليّ عليه السلام ولسائر أهل البيت عليهم السلام أمر لا شك فيه. كل ما في الأمر هو البحث في المراد بالولاء في هذه الآية والآيات الأخرى وفي الأحاديث الشريفة التي تدعو إليه. فلكي يتضح المقصود لا بدّ لنا من معرفة مواضع استعمال لفظتي (الولاء) و(الولاية) بالمعنى الخاص في الكتاب والسنة بشأن أهل البيت، وبالبحث يتضح أن هذا المعنى الخاص يستعمل في أربعة مواضع.

ولاء المحبة أو ولاء القرابة:

١ ـ ولاء المحبة أو ولاء القرابة يعني أن أهل البيت هم من ذوي قربى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأن الناس مدعوون إلى أن يولوهم من المحبة بصورة خاصة أكثر مما يقتضيه الولاء العام. لقد جاء هذا في القرآن الكريم وفي كثير من الروايات التي يرويها الشيعة وأهل السنة، وكلها تقول أن حب أهل البيت، ومنهم عليّ عليه السلام من المسائل الإسلامية الأساس.

هنا لا بدّ من إجراء البحث في إتجاهين إثنين:

الأول: لماذا نلاحظ هذه الكثرة في الإيصاء بحب أهل البيت، وفي أن يجعل الناس حبهم وسيلة للتقرب إلى الله؟ ولنفرض أن كل الناس أدركوا منزلة أهل البيت وأحبوهم حباً حقيقياً، فما تكون نتيجة ذلك؟ من المعلوم أن جميع تعاليم الإسلام مبنية على فلسفة ما أو حكمة. فإذا كان هذا قد جاءنا في صلب الإسلام، فلا شك أن وراءه فلسفة وحكمة.

الجواب على هذا السؤال هو أن وراء محبة أهل البيت، أو بعبارة أخرى

وراء الولاء لأهل البيت فلسفة خاصة، ولم يأت على عواهنه وبدون سبب، ولا هو من باب تكريم الرسول أو تكريمهم هم. يصرح القرآن الكريم، على لسان النبي الكريم:

﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ أي أن المودة في القربى تعود عليكم أنتم فائدتها. إن ولاء المحبة مقدمة أو وسيلة لسائر أنواع الولاءات التي سنشرحها فيما بعد. إن المحبة هي الخيط الذي يربط الناس بأهل البيت ربطاً حقيقياً يدفعهم إلى أن يقتدوا بوجودهم وآثارهم وأقوالهم وتعاليمهم وسيرهم وسلوكهم.

إننا في كتابنا (جاذبة عليّ ودافعته) قد بحثنا بالتفصيل في مزايا الحب والعشق، وعلى الأخص حب الأئمة الأطهار وأولياء الله بإعتباره حباً يصنع الإنسان وعاملاً ثميناً من عوامل التربية وتحريك الأرواح وتقليبها.

الثاني: هل ولاء المحبة مما يختص به الشيعة، أم أن سائر الفرق الإسلامية تؤمن به أيضاً؟

في الجواب لا بدّ أن نقول أن ولاء المحبة هذا ليس مقصوراً على الشيعة، بل إن سائر الفرق الأخرى توليه إهتمامها أيضاً. وهذا الإمام الشافعي، وهو من أئمة أهل السنة الأربعة، يقول:

يا راكباً قف بالمحصب من منى
واهتف بساكن خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى
فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حب آل محمد
فليشهد الثقلان إني رافضي[1]

ويقول أيضاً:

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي، ج٢٧، ص ١٦٦. و(الرافض) بمعنى الطرد والترك. ويوصف الشيعي بالرافض لأسباب خاصة.

يـــا آل بـــيـــت رســـول الله حـــبكـــم
فـــرض مـــن الله فـــي الـــقـــرآن أنـــزلـــه
يــكــفــيــكــم مــن عــظــيــم الــفــخــر أنــكــم
مــن لــم يــصــلّ عــلــيــكــم لا صــلاة لــه[1]

وله أيضاً:

ولـــمـــا رأيـــت الـــنـــاس قـــد ذهـــبت بـــهـــم
مـــذاهـــبهـــم فـــي أبـــحـــر الـــغـــنـــى والـــجـــهـــل
ركـــبت عـــلـــى إســـم الله فـــي ســـفـــن الـــنـــجـــا
وهـــم أهـــل بـــيـــت الـــمـــصـــطـــفـــى خـــاتـــم الـــرســـل
وأمـــســـكـــت حـــبـــل الله وهـــو لاؤهـــم
كـــمـــا قـــد أمـــرنـــا بـــالـــتـــمـــســـك بـــالـــحـــبـــل[2]

إن الزمخشري والفخر الرازي اللذين يهبّان لمحاربة الشيعة في موضوع الخلافة، بنفسيهما يرويان رواية في ولاء المحبة. ينقل الفخر الرازي عن الزمخشري أن النبي ﷺ قال: (من مات على حب أل محمد مات شهيداً. ألا من مات على حب أل محمد مات مغفوراً له. ألا ومن مات على حب أل محمد مات تائباً. ألا ومن مات على حب أل محمد مات مؤمناً مستكمل الأيمان)[3].

وابن الفارض، شاعر الغزل الصوفي المصري المعروف ـ الذي يعتبر في الأدب العربي مثل حافظ في الأدب الفارسي ـ في قصيدته التي مطلعها:

ســـائـــق الأظـــعـــان يـــطـــوي الـــبـــيـــد طـــي
مـــنـــعـــمـــاً عـــرج عـــلـــى كـــثـــبان طـــي

---

(١) (الكنى والألقاب) للمحدث القمي و(نور الأبصار) للشبلنجي، ص ١٠٤.

(٢) (الكنى والألقاب) للمحدث القمي.

(٣) التفسير الكبير للفخر الرازي، ج٤٧، ص ١٦٦ والكشاف للزمخشري، ج٤ ذيل الآية ٣٢ سورة الشورى. كذلك جاء في آخر الخطبة ٢٣٢ من خطب الإمام عليّ عليه السلام قوله: (فإنه من مات منكم على فراشه وهو على معرفة حق ربه وحق رسوله وأهل بيته مات شهيداً، ووقع أجره على الله، واستوجب ثواب ما نوى من صالح عمله، وقامت النية مقام إصلاته لسيفه).

يقول:

ذهب العمر ضياعاً وانقضى باطلاً إذ لم أفز منك بشي

غير ما أوليت من عقدي ولاء عترة المبعوث حقاً من قصي[١]

من المحتمل أن يكون المقصود بالولاء هنا معنى أعلى، ولكن القدر المسلم هو أن ولاء المحبة هو المقصود.

والملا عبد الرحمن الجامي ـ على الرغم من أن القاضي نور الله يقول بشأنه: شخصان يحملان إسم عبد الرحمن قد آذيا عليّاً عليه السلام الأول هو عبد الرحمن بن ملجم، والآخر هو عبد الرحمن الجامي ـ ولكنه ترجم إلى الفارسية تلك القصيدة العصماء التي قالها الفرزدق في الإمام السجاد عليه السلام.

يقال أن أحدهم قد رأى الفرزدق في المنام بعد موته، فسأله: كيف حالك هناك مع الله؟ فقال لقد غفر لي الله بفضل تلك القصيدة في مدح علي بن الحسين عليه السلام. ويضيف الجامي إلى ذلك قائلاً: إذا غفر الله لجميع الناس بفضل تلك القصيدة ما كان الأمر عجيباً. كما أن الجامي قد هجا هشام بن عبد الملك الذي سجن الفرزدق وعذبه[٢].

وعليه فليس ثمة خلاف بين السنة والشيعة في موضوع ولاء المحبة، باستثناء الناصبين الذين يبغضون أهل البيت وهم مطرودون من المجتمع الإسلامي، ولقد حكم بنجاستهم، كالكفار. والحمد لله الذي طهر الأرض من وجودهم ولا أثر لهم في الوقت الحاضر، سوى بعض الأفراد الذين يكشفون أحياناً عن أنفسهم فيما يؤلفون من الكتب، وكل همهم هو إيجاد الشقاق والإنقسام بين المسلمين، مثل بعض الأفراد من بيننا، وهذا نفسه دليل على عدم أصالة هؤلاء، وهم لا يعدون أن يكونوا أدوات بيد الإستعمار.

ويضيف الزمخشري والفخر الرازي في نهاية تلك الرواية على لسان

---

(١) قصي، مع ضم القاف وتشديد الياء، إسم جدّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الرابع.

(٢) سلسلة الذهب.

الرسول الكريم ﷺ إنه قال أيضاً: (ألا ومن مات على بغض أل محمد مات كافراً. ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة). وقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام:

(فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، والناصب لنا أهل البيت لأنجس منه)[1].

إن هذا النوع من الولاء إذا نسب إلى أهل البيت وقلنا إنهم (أصحاب الولاء) فهو (ولاء القربة). أما إذا نسب إلى المسلمين من حيث واجبهم نحو أهل البيت، فهو (ولاء المحبة).

أما كون لفظة (ولاء) تستعمل بمعنى المحبة، فلا نقاش فيه. وهذا كثيراً ما يواجهنا في الزيارات حيث نقرأ: (موال لمن والاكم، ومعاد لمن عاداكم).

فلا شك في أن معنى ذلك هو أني أحب من يحبكم وعدو لمن يعاديكم. أو نقرأ: (موال لكم ولأوليائكم ومعاد لأعدائكم) وكثير مثل ذلك.

هنا يتجه البحث وجهتين، الاولى: هل تستعمل كلمة (ولي) بمعنى المحب خاصة؟ الثانية: ما معنى كلمة (ولي) التي استعملت في الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ التي تثبت ولاية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

يرى بعضهم أن هذه الكلمة حيثما استعملت في القرآن توهم أنّها تعني (المحب)، ثم يتضح بعد التدقيق أنها ليست بهذا المعنى. فالآية:

﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ لا تعني أن الله يحب أهل الإيمان، بل تعني أن الله بعنايته الخاصة يتصرف بشؤون أهل الإيمان، وإن أهل الإيمان ينعمون في حفظ الله وصيانته الخاصة. كذلك هي الحال في الآية: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

فهي لا تعني أن ليس على أحباء الله خوف. إن لفظة (ولي) هنا على وزن فعيل بمعنى مفعول. وعليه يكون المعنى: أن الذي يكون الله ولي أمرهم

---

(١) وسائل الشيعة، ج١، ص ١٥٩، الطبعة الجديدة.

والمتصرف في شؤونهم لا خوف عليهم. وكذلك الأمر في الآية: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾.

إذ ليس المعنى أن المؤمنين والمؤمنات يحب بعضهم بعضاً، بل المعنى هو أن المؤمنين يلتزم بعضهم شؤون بعض ويتصرف فيها ويؤثر أحدهم في مصير الآخر. ولذلك فهو يقول بعد ذلك: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾.

هنا يتضح جواب السؤال الثاني. فالمقصود من الآية المذكورة ليس أن الله والرسول وعلياً أحباؤكم، بل المقصود هو أنهم ذو حق في التصرف في شؤونكم.

وحتى لو صح استعمال (ولي) بمعنى المحب، فهي لا تنسجم هنا مع القول بأن الله ومحمداً وعلياً أولياؤكم حصراً. ومن هذا يتضح أن تفسير بعض مفسري أهل السنة بأن مفاد هذه الآية ليس شيئاً مهماً، وإنما هي تعني أن علياً محباً لكم، أو أن علياً ينبغي أن يكون محبوبكم (إذا قلنا أن فعيلاً بمعنى مفعول)، غير صحيح.

وعليه، فإن الآية الشريفة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ ... وهو الولاء الإيجابي الخاص، لا يعني المحبة صرفاً، بل هو ولاء أرفع. فما هو هذا الولاء الأرفع؟ سيأتي بيان ذلك قريباً.

ولاء الإمامة

٢ ـ إن ولاية الإمامة والقيادة، أو بعبارة أخرى، ولاية المرجعية الدينية، هو مقام من ينبغي على الآخرين أن يتبعوه وأن يعتبروه قدوة لهم في أعمالهم وسلوكهم، وأن يأخذوا عنه تعاليمهم الدينية، أي مقام الزعامة الدينية. إن مقاماً كهذا يسلتزم العصمة، ما دامت أقواله وأعماله سنداً وحجة على الآخرين: وهذا هو المقام الذي يضع الله الرسول الكريم فيه.

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[١] كذلك: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[٢].

الرسول الكريم ﷺ في هذه الآيات قدوة، وعلى الناس أن يجعلوا سلوكهم وأخلاقهم متطابقة مع سلوك الرسول وأخلاقه وأن يقتدوا به. وهذا بذاته دليل على عصمة رسول الله عن الخطأ والذنب، إذ لو أمكن أن يصدر عنه خطأ أو ذنب، لما كان هناك ما يدعو لأن يجعله الله قدوة نقتدي به.

هذا المقام قد انتقل بعد رسول الله ﷺ إلى أهل البيت. وبموجب روايات أكثر علماء أهل السنة التي ذكروها في كتب السيرة والتاريخ عن نحو ثلاثين من الصحابة[٣]، فإنه يختار أهل البيت للقيادة والإمامة:

---

(١) (سورة الأحزاب ـ الآية: ٢١).

(٢) (سورة آل عمران ـ الآية: ٣١).

(٣) أنظر الرسالة التي كتبها قوام الدين الجاسبي القمي، وهو من فضلاء الحوزة العلمية بقم، بأمر من آية آلله البروجردي، بشأن أسانيد هذا الحديث. وقد طبعتها دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ونشرها.

(إنّي تاركٌ فيكم الثّقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فلا تتقدّموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلّموهم فإنّهم أعلم منكم).

هنا يرى رسول الله ﷺ أهل بيته وكتاب الله توأمين مقترنين معاً. والله يقول عن كتابه: ﴿لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[1].

فلو كان أهل البيت ممن يعتورهم الباطل لما قورنوا بكتاب الله، ولو لم يكن النبي ﷺ معصوماً عن الخطأ ومنزهاً عن الأثم، لما كان لأهل بيته أن يكونوا لنا قدوة وقيادة. إن مضمون الحديث يوحي بأنه يدور حول أشخاص معصومين عن الخطأ والأثم، وأن غير أولئك ـ كما يقول الخواجة نصير الدين الطوسي ـ ليسوا معصومين ولا يدعون العصمة لأحد. فعليه، لا ينطبق الحديث إلا على الأئمة الأطهار.

يقول ابن حجر: إن قول رسول الله ﷺ: (فلا تتقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم) إنما هو دليل على أن من يصل من أهل البيت إلى أعلى مراتب العلم وكان لائقاً للقيام بالمهمات الدينية، يكون مقدماً على الآخرين)[2].

يروي الحافظ أبو نعيم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: من أحب أن يحيا حياتي ويموت موتي وأن يخلد في الجنة فليوال علياً من بعدي[3]، وأن يوالي من والاه وأن يقتدي بالأئمة من بعدي وهم عترتي خلقوا من طينتي. والويل لمن أنكر فضلهم وقطع رحمي بهم، فلن ينال شفاعتي[4]؟

إن الإمامة والقيادة والقدوة الدينية بما يقوله القائد وبما يعمله ويكون سنداً وحجة، يعتبر نوعاً من الولاية، لأنه ضرب من حق الهيمنة وتدبير شؤون الناس والتصرف فيها.

---

(١) (سورة فصلت ـ الآية: ٤٢).

(٢) الصواعق المحرقة، ص ١٣٥.

(٣) يختلف معنى هذه الجملة بحسب اختلاف معنى (ولاء).

(٤) حلية الأولياء، ج ١، ص ٨٦.

فعلى وجه العموم، يكون كل معلم ومرب ـ من حيث كونه معلماً ومربياً ـ ولياً على شؤون المتعلم والمربي ويتصرف فيها، فكيف بالمعلم أو المربي الذي جاءه هذا الحق من الله. تقول الآية:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾.

وهي إشارة إلى هذا الضرب من الولاية. بديهي أن هذا لا يعني أن هذه الآية لا تشمل أنواعاً أخرى من الولاء مما سوف نتطرق إليه قريباً، بل يعني أن هذا الولاء يشمل ولاء الإمامة والقيادة والمرجعية الدينية، كما أن هناك أحاديث أخرى استعملت فيها كلمة (ولاء) بمعنى ولاء الإمامة.

إن هذا الولاء إذا نسبناه إلى الإمام كان بمعنى حق القيادة والمرجعية الدينية، وإذا نسبناه إلى عامة الناس فيعني القبول بهذا الحق.

ولاء الزعامة

٣ ـ ولاية الزعامة تعني حق القيادة الاجتماعية والسياسية. أن المجتمع يحتاج إلى قائد. فمن يمسك بيده زمام أمور المجتمع، ويدير شؤون الناس الاجتماعية ويكون مسلطاً على مقدراتهم، هو ولي أمر المسلمين. كان رسول الله ﷺ في حياته ولي أمر المسلمين. وكانت هذه الولاية قد منحت له بأمر من الله تعالى، ومن ثم إلى أهل بيته بدلائل كثيرة غير قابلة للإنكار. من ذلك الآية الكريمة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

وكذلك الآيات الأولى من سورة المائدة، وحديث غدير خم الشريف، وعموم الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ وعموم الآية الكريمة: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾.

ليس هناك أي خلاف بين السنة والشيعة في أنه كان للنبي شأن كهذا، وإنه كان مقاماً إلهياً، أي أنه كان حقاً أعطاه الله له، ولم يكن تفويضاً من الناس. إن إخواننا من أهل السنة يتفقون معنا إلى هنا. إنما الكلام يكون في أمر (ولاية الزعامة) هذه بعد النبي ﷺ.

إن المجتمع لكي لا يصيب التزلزل أركانه، ولكي لا يسوده الهرج والمرج، لا مندوح له عن ولي وحاكم ويطيعه الناس ويتبعونه فكيف ينبغي أن يكون هذا الحاكم والولي؟ أيقول الإسلام شيئاً بهذا الخصوص أم أنه يلزم الصمت؟ وإذا كان قد قال شيئاً فما هو؟ أترك الخيار للناس في أن يختاروا من يشاؤون بعد النبي ﷺ وأن يوجبوا على الآخرين إطاعته، أما النبي الكريم قد عين قبل رحيله من يقوم مقامه في هذا المركز المهم العظيم؟

هنا لا بدّ أن نبحث في جميع شؤون النبي ﷺ الاجتماعية في الأمة، بحسب ما يستنبط من القرآن المجيد.

يستنبط من القرآن المجيد ومن السنة والسيرة النبوية أنه كان للنبي ﷺ بين المسلمين شؤون ثلاثة:

الأول: أنه كان إماماً وقائداً ومرجعاً دينياً، وكانت له ولاية إمامة، وكان كلامه وعمله حجة وسنداً: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

الثاني: أنه كانت له الولاية القضائية، أي أن حكمه كان نافذاً في الإختلافات الحقوقية والمخاصمات الداخلية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[2].

بديهي أن استعمال كلمة (الولاية) هنا صحيح أيضاً مثلما كان من قبل، ولكننا لا نجدها قد استعملت عملياً في موضوع الولاية القضائية.

الثالث: أنه كانت له ولاية سياسية واجتماعية، أي أنه فضلاً عن كونه كان مبلغاً لأحكام الله مبيناً لها، وفضلاً عن كونه كان يقضي بين المسلمين، فقد كان أيضاً يسوس مجتمع المسملين ويديره. كان ولي أمر المسلمين وصاحب الخيار في مجتمعهم، كما قلنا من قبل وكما جاء في الآية: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[3].

وكذلك الآية: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

هناك للنبي، بالطبع، شأن رابع سوف نتطرق إليه.

كان النبي ﷺ يحكم الناس حكومة رسمية ويقود سياسة المجتمع الإسلامي. وكان يجبي من المسلمين الضرائب بحكم الآية.

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[4]. ويدير شؤونهم المالية

---

(١) (سورة الحشر ـ الآية: ٧).

(٢) (سورة النساء ـ الآية: ٦٥).

(٣) (سورة الأحزاب ـ الآية: ٦).

(٤) (سورة التوبة ـ الآية: ١٠٣).

والإقتصادية إن هذا الشأن من شؤون الرسول الكريم الثلاثة هو الأصل في بحث موضوع الخلافة.

لا بدّ من الإشارة إلى أن كلمة (الإمامة) مثلما هي تطلق على الرائد الذي تؤخذ عنه معالم الدين، فيوصف بأنه (إمام)، أي أنه (الشخص الذي يجب أن تؤخذ منه التعاليم الدينية)، وبهذا المعنى يطلق أهل السنة إسم (الإمام) على أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل، فإن اللفظة تطلق أيضاً في حالات الزعامة الاجتماعية والسياسية. قال الرسول الكريم ﷺ:

(ثلاث لا يغل عليهن قلب أمرىء مسلم: إخلاص العمل لله، والتضحية لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم)[١].

ويقول عليّ عليه السلام في إحدى رسائله:

(فإن أعظم الخيانة خيانة الأمة، وأفظع الغش غش الآئمة)[٢].

وذلك لأن نتيجة هذا ليس سوى ضرر المسلمين. فلو أن رباناً كان يدير دفة سفينة باتقان، ثم جاء من يوسوس للربان ويخدعه بحيث يعرض السفينة للخطر، فإن هذا لا يكون قد خان الربان وحده، بل يكون في الحقيقة قد خان ركاب السفينة جميعهم. إن كلمة (الإمام) قد استعملت هنا للقيادة الاجتماعية.

إننا كثيراً ما نقرأ في التاريخ الإسلامي أن المسلمين، وحتى الأئمة الأطهار، كانوا يخاطبون خلفاء عصورهم بكلمة (إمام). كل ما في الأمر هو أن الكلمة قد تعني إمام العدل، وقد تعني إمام الجور، وإن على المسلمين واجبات معينة بإزاء كل واحد من هذين. وفي الحديث الشريف المشهور الذي يرويه السنة والشيعة، قوله: (أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر).

وكذلك قوله ﷺ: آفة الدين ثلاثة: (إمام جائر، ومجتهد جاهل، وعالم فاجر).

---

(١) الكافي، ج ١، ص ١٠٣.
(٢) الرسالة ٢٦.

بل إن القرآن نفسه يشير إلى قادة يدعون الناس إلى نار جهنم، ومع ذلك فقد وصفهم بالإمامة: (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار).

ولكن لا شك في أن كلمة (إمام) أو (أئمة) أكثر ما تطلق على القادة العدول الصالحين أما في عرف الشيعة، فالأئمة هم أئمة الحق المعصومون، وهم إثنا عشر إماماً.

ولاء التصرف

٤ ـ ولاية التصرف، أو الولاء المعنوي، أعلى ضروب الولاية. فضروب الولاية الآخرى إما أن ترتبط برابط القرابة من رسول الله ﷺ إضافة إلى مقام الطهارة والقداسة لأهل البيت، وإما أن ترتبط بالصلاحيات العلمية أو الاجتماعية التي يتمتعون بها. إن ما يطلق عليه إسم الولاية في الحالتين الأخيرتين لا تتعدى حدود التشريع والعهد، حتى يخال للمرء أن أصل هذا التعهد ومعناه وفلسفته هو الصلاح العلمي أو الاجتماعي. أما ولاية التصرف المعنوي، فهي ضرب من التسلط والإقتداء التكوينيين. فلا بدّ من معرفة معنى ولاية التصرف وما هو القصد منها.

ترتبط نظرية الولاية التكوينية من جهة بالإمكانات الكامنة في هذا الذي ظهر على وجه الأرض بإسم الإنسان، وبالكمالات الموجودة بالقوة في هذا الكائن العجيب، وهي الكمالات التي يمكن أن تنتقل من القوة إلى الفعل. وهي ترتبط من جهة أخرى بالعلاقة بين هذا الكائن والله. إن المقصود في الولاية التكوينية هو أن يقترب الإنسان بسيره على صراط العبودية من الله، فيكون من أثر ذلك ـ في مراتبه العليا طبعاً ـ أن تتركز فيه المعنوية الإنسانية التي هي بذاتها حقيقة من الحقائق، وهو بنيله تلك الدرجة من المعنوية، وهي رأس المعنويات، يصبح مسلطاً على الضمائر، وشاهداً على الأعمال، وحجة على زمانه، وإن الأرض لا تخلو من حجة بهذا المعنى.

إن الولاية بهذا المفهوم غير النبوّة؟، غير الخلافة، وغير الوصاية، وغير الإمامة التي تعني المرجعية في الأحكام الدينية. إن اختلافها مع النبوّة والخلافة والوصاية اختلاف حقيقي، ومع الإمامة اختلاف من حيث المفهوم والإعتبار.

إن المقصود باختلافها عن النبوّة والخلافة والوصاية اختلافاً حقيقياً ليس أن كل نبي أو خليفة أو وصي لا يمكن أن يكون ولياً، بل المقصود هو أن النبوّة والخلافة والوصاية حقائق تختلف عن حقيقة الولاية، وإلا فإن الأنبياء العظام، وعلى الأخص خاتمهم، كانت لهم ولاية إلهية كلية.

أما القول بأن اختلافه عن الإمامة اختلاف اعتباري، فيعني إنها والإمامة مقام واحد، فمرة تعتبر إمامة ومرة تعتبر ولاية. إن تعبير (الإمامة) قد استعمل في المصطلحات الإسلامية بمعنى الولاية المعنوية، مفهوم الإمامة مفهوم واسع. فالإمامة تعني القيادة والمرجع الديني قائد، بمثل ما إن الزعيم السياسي والاجتماعي قائد أيضاً.

إن الشيعة يطرحون موضوع الولاية من جوانب ثلاثة، وفي تلك الجوانب الثلاثة تستعمل كملة الإمامة:

الجانب الأول هو الجانب السياسي: فمن الذي كان أحق وأليق بالقيام مقام النبي بعده لزعامة المسلمين ولقيادتهم اجتماعياً وسياسياً؟ ومن ذا الذي كان يجب أن يخلف النبي ﷺ في زعامة المسلمين؟ أما القول بأن النبي قد اختار علياً بأمر من الله لهذا المركز الاجتماعي، فإن له في الوقت الحاضر جانباً تاريخياً، وليس له جانب عملي.

وعلى الرغم من أن الله قد أقام الدنيا على نظام الأسباب والمسببات، وإن من يذكرهم القرآن بإسم الملائكة ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾[1] و﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾[2] إنما هم يأتمرون بأمر الله، فإن ذلك لا يتنافى مع وحدانية الله تعالى ولا مع مالكيته وخالقيته، كما أنه لا يتنافى أيضاً مع عدم وجود (ولي) بمعنى حبيب لله ومعين له، وحتى آلة من آلات الله:

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[3].

إن علاقة المخلوق بالخالق ليست، بعد الخالقية والمربوبية، هي اللاشيئية

(١) (سورة النازعات ـ الآية: ٨٥).
(٢) (سورة الذريات ـ الآية: ٤).
(٣) (سورة الأسراء ـ الآية الأخيرة).

المطلقة. فالقرآن الذي يقول إن الله غني عن العالمين، في الوقت الذي يقول فيه: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[١].

يقول أيضاً في مكان آخر: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[٢].

وكذلك: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[٣].

ويقول أيضاً: ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ﴾[٤].

ويقول أيضاً: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[٥].

وفي هذه الآية رسل وحفظة يقبضون الأرواح.

وعليه، فمن حيث النظرة التوحيدية، لا مانع من وجود وسائط وقيام غير الله بتدبير الأمور بإذن الله وبإرادته بحيث يكون منفذو تلك الأوامر قائمين بها بإرادة الله.

ولكن في الوقت نفسه يقتضيا الأدب الإسلامي ألا ننسب الخلق والرزق والإحياء والإماتة وأمثالها إلى غير الله، فالقرآن يريدنا أن نتخطى الأسباب والوسائط ونعبرها إلى المنبع الأصلي لكي يكون توجهنا إلى الفاعل الأول في الكون كله والذي خلق الوسائط من مخلوقاته ومن منفذي أوامره ومظاهر حكمته أيضاً.

ثم إن نظام العالم من حيث الوسائط نظام خاص خلقه الله، وليس بمقدور الإنسان في سيره التكاملي أن يقوم مقام أي من وسائط فيض الله، بل أنه نفسه يتلقى الفيض من تلك الوسائط نفسها فالملائكة توحي إليه، والملائكة تؤمر بالحفاظ عليه وبقبض روحه، على الرغم من أن مقام ذلك الإنسان وسعة وجوده يمكن أن تكون أرفع أحياناً من مقام ذلك الملك الموكل به.

ثم إننا لا نستطيع أن نعين تعييناً دقيقاً حدود ولاية التصرف أو الولاية

---

(١) (سورة الزمر ـ الآية: ٤٢).
(٢) (سورة السجدة ـ الآية: ١١).
(٣) (سورة النحل ـ الآية: ٢٨).
(٤) (سورة هود ـ الآية: ٥٧).
(٥) (سورة الأنعام ـ الآية: ٦١).

التكوينية لإنسان كامل أو قريب من الكمال. إن مجموع القرائن القرآنية والعلمية الذي بين أيدينا يؤيد إمكان وصول الإنسان إلى مرتبة تتحكم فيها إرادته في العلم، ولكن إلى أي حد؟ هل لذلك حد، أم لا حد له؟ إن الجواب على ذلك خارج عن طاقتنا.

الموضوع الثالث الذي يجب ذكره هو إن ولاية التصرف من شؤون ذلك العبد الذي تنزه كلياً من إهواء نفسه فهذه القدرة ليست مما يتأتى على وفق الرغبة والهوى لأي إنسان. بل إن الإنسان الذي ما يزال تحت سيطرة رغباته وأهوائه وميوله العشوائية محروم من أمثال هذه الكرامات. أما الإنسان الذي طهر إلى ذلك الحد، لا تتبع إرادته أبداً من النزعات والغرائز التي تنبعث عنها إرادتنا بل تتحرك إرادته باطنياً وبإشارة غيبية، أما كيف يكون ذلك فلا علم لنا به. أما ما جاء في بعض آيات القرآن: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾[1] فإنه يعني أن الذي يملك أصلاً كل نفع وضر هو الله، وإن قدرتي على نفعي وضرري هي أيضاً من الله وليست من عندي. وإلا فكيف يمكن أن يملك الناس إلى حد ما نفعهم وضرهم، ثم يكون النبي ﷺ أدنى من أولئك في ذلك.

هذه النقاط الثلاث كان من الضروري بحثها أولاً كمقدمة لبحث الولاية التكوينية، لأنها قلّما تناولتها الأقلام بالبحث، يضاف إلى ذلك أن بعضهم قد اقترح علينا معالجة ذلك أيضاً.

اعترف أن قبول مفهوم الولاية بهذا المعنى ليس من السهولة بمكان، وكذلك هو تصديقه، خاصة وإن طبقة المتنورين عندنا لا يعجبها الخوض في أمثال هذه المسائل، فهم يعرفون صعوبة الموضوع وسهولة إنكاره بهذا الشكل: (بالنظر لكثرة المسائل الضرورية والآية المطروحة أمام المسلمين في الوقت الحاضر، فليس هناك ما يدعو إلى تناول موضوع إن كان للنبي والإمام ولاية تكوينية أم لا).

ويطرح آخرون إنكارهم واعتراضهم بشكل آخر يصطبغ بالصبغة الدينية، فيقولون: هذا غلو، ويعني القول بمقام فوق بشري ونصف إلهي للبشر، ونسبة

---

(١) (سورة الأعراف ـ الآية: ١٨٨).

عمل الله إلى غير الله، وعليه فإنه شرك ويتنافى مع أول أصول الإسلام وهو التوحيد.

والحقيقة هي إننا لا نستطيع بأنفسنا أن نتقبل أمراً أو أن نرده. إن كون قضية من القضايا شركاً أو توحيداً لا يتأكد أو ينتفي برغبتنا بحيث إننا يمكن أن نقول إن هذه النظرية شرك وتلك توحيد بحسب ميولنا. هنالك مقاييس دقيقة قرآنية وبرهانية لذلك. إن في المعارف الإسلامية من المسائل المتعلقة بالشرك والتوحيد ما يبلغ بها اوج العظمة التي تفوق قصور الإنسان العادي كما أن مسألة ضرورة بعض المسائل وآنيتها بالنسبة لمسائل أخرى تعتبر من المسائل الرئيسة، ولكن معيار ضرورتها لا ينحصر في كون بعض المسائل تطرح في زمان ما أكثر ويحس الناس بالحاجة إليها أكثر. إن من الخطأ التصور بأن الإحساس بالحاجة يكون دائماً مطابقاً للحاجة فعلاً.

إن مقدار توكيد القرآن على موضوع ما ضمن عرضه المسائل يعتبر بحد ذاته معياراً ينبغي أن يؤخذ بنظر الإعتبار في كل زمان. ومسألة الولاية التكوينية من المسائل المتعلقة بالإنسان ومواهبه. إن القرآن يولي أهمية كبرى للإنسان ولمواهبه وللجوانب غير العادية في الخلق. وهذا ما سوف نتناوله إن شاء الله في كتابنا (القرآن والإنسان).

يكفي هنا أن نشير بصورة إجمالية إلى هذا الموضوع لتوضيح أسسه إستناداً إلى المفاهيم القرآنية، لئلا يقول بعضهم إن هذا الكلام من (عندياتنا).

إننا في أمثال هذه المسائل التي تثقل على أفهامنا أحياناً، نكون أقرب إلى الحقيقة إذا خطأنا أنفسنا من أن ننكرها.

لا شك إن مسألة (الولاية) بمفهومها الرابع تكون من المسائل العرفانية الصوفية، ولكن هذا لا يعطينا الحق في ان ننبذ المسألة على هذا الإعتبار. إن هذه المسألة العرفانية تعتبر مسألة إسلامية من وجهة نظر التشيع. والتشيع مذهب والصوفية مسلك (بصرف النظر عن الخرافات التي دخلت فيها).

ولكنهما يلتقيان في هذه النفطة، وإذا كان لا بدّ من القول أيهما أقدر في تبني تلك المقولة فالذي لا شك فيه بدلائل من القرآن والتاريخ إن التصوف هو

الذي اقتبس ذلك من التشيع، وليس العكس على كل حال، سوف نستعرض بصورة موجزة جذور هذه الفكرة:

أهم مسألة ينبغي أن تعرض هنا هي مسألة (التقرب من الله) من المعلوم في الإسلام، بل وفي كل دين سماوي، إن روح التشريع هو قصد التقرب من الله، وإن النتيجة النهائية المتوقعة من كل عمل هي التقرب إلى الله أيضاً. إذن سوف نبدأ كلامنا على معنى (التقرب) ومفهومه.

فما معنى التقرب إلى الله؟

إن كثرة تعاطينا لمفاهيم إعتبارية واجتماعية مما نستخدمه في حياتنا اليومية غالباً ما تسبب لنا الوقوع في الخطأ، وتجعل بعض الألفاظ المستعملة في المعارف الإسلامية تنحرف عن معانيها الأصيلة وتتخذ معاني إعتبارية.

إننا عندما نستعمل كلمة (التقرب) في غير مفاهيمها الاجتماعية، فإنما نريد مفهومها الحقيقي. فقد نقول، مثلاً: بقرب ذلك الجبل عين ماء. أو: وصلت قرب ذلك الجبل فهنا يكون المراد من القرب هو المعنى الحقيقي، أي من حيث المسافة بعداً أو قرباً، وهي الفاصلة الحقيقية التي تفصلنا عن الشيء، ولا علاقة لذلك بفاصلة إعتبارية ومتفق عليها.

ولكن عندما نقول إنّ فلاناً قد نال مقاماً قريباً من فلان، أو عندما نقول إن فلاناً قد تقرب إلى فلان بالعمل الفلاني، فما هو القصد من القرب هنا؟

هل نقصد أن المسافة بينهما قد قلت، كما لو كانت من قبل ٥٠٠ مترٍ وأصبحت الآن ١٠٠ متر؟ طبعاً لا. لو كان الأمر كذلك لكان الخادم أقرب الناس إلى المخدوم في غرفته. إنما نقصد أن الخادم بما قام به من خدمة راقت في عين المخدوم قريباً من نفسه وهو لم يكن كذلك من قبل، وإنه اقترب منه بذلك أكثر، فكانت النتيجة أن المخدوم راح يولي الخادم عناية أكبر. إذاً يكون استعمال القرب هنا استعمالاً مجازياً وليس استعمالاً حقيقياً، لأنه لا علاقة له بوجود كياني الخادم والمخدوم في مكان قريب بعض من بعض إنما الكلام يدور على العلاقة الروحية الخاصة التي تنشأ بين المخدوم والخادم لسبب ما، فالأثر الناتج عن ذلك يعبر عنه بالقرب تشبيهاً ومجازاً.

فما هو القرب من الله؟ أهو قرب حقيقي أم هو قرب مجازي؟ أحقاً أن العباد بالطاعة والعبادة والسلوك والإخلاص يرتفعون نحو الله، ويقتربون منه، وتقل الفاصلة بينهما، بحيث تتضاءل حتى تنعدم ويحصل ما يعبر عنه القرآن بتعبير (لقاء الرب)؟ أم أن هذه كلها تعبيرات مجازية ولا تعني الإقتراب من الله، وإن ليس هناك قرب أو بعد من الله، وإن القرب من الله لا يختلف شيئاً عن التقرب من شخصية اجتماعية، أي أن الله يرضى عن عبد فتزداد عنايته به ويكثر لطفه عليه؟

هنا يظهر سؤال آخر. ترى ما معنى رضا الله؟ إن الله لا تعتوره الحوادث بحيث يكون مرة غير راضٍ ثم يرضى، أو ان يكون راضياً ثم يصبح غير راض. فيكون الجواب الذي لا محيص عنه هو أن الرضا وعدم الرضا هنا مجازيان أيضاً، والمقصود بالرضا هو آثار رحمته ولطفه التي سبغها على العبد في حالة طاعته وعبوديته، ولا شيء غير ذلك.

فما هي تلك الرحمة وما هو ذلك اللطف؟ هنا تتباين الإجابات، فهناك من يرى الرحمات تشمل الأمور المعنوية والمادية، والمعنوية هي المعارف واللذة الحاصلة منها، والمادية هي الجنة والحور العين والقصور. وهناك بعض آخر لا يعترف بالرحمات المعنوية، ويقصر ألطاف الله على الناس بما ينالونه في الجنة من الحور والقصور والتفاح والكمثري. وهذا الكلام يعني أنه كلما ازداد تقرب أولياء الله إلى الله ازدادت قصورهم وحورهم وتفاحهم وفاكهتهم وبساتينهم.

يستنتج من أقوال منكري القرب الحقيقي من الله إن طاعة الله وعبادته لا تغير علاقة الله بالعبد (وهو ما يقول به أصحاب القرب الحقيقي) ولا تغير علاقة العبد بالله، فمن حيث القرب الحقيقي يتساوى أول شخص في العالم، أي النبي الكريم ﷺ، وأشقى الناس من أمثال فرعون وأبي جهل.

الحقيقة هي أن هذا الخطأ ناشئ عن نوع من التفكير المادي بالنسبة للإنسان والله، وعلى الأخص بالنسبة للإنسان.

إن من يرى الإنسان وروحه مجرد كمية من الماء والطين، ولا يريد أن

يعترف بقول الله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[١] أو إنه يحمله على محمل المجاز، لا يسعه إلا أن ينكر القرب الحقيقي.

ولكن ما الذي يدعونا إلى أن نفترض الإنسان حقيراً وترابياً إلى هذا الحد، بحيث نضطر إلى تأويل كل شيء ونوجهه تلك الوجهة؟ إن الله كمال مطلق وغير محدود. حقيقة الوجود تساوي الكمال، وكل كمال يرجع إلى حقيقة الوجود التي هي حقيقة أصيلة مثل العلم، والقوة، والحياة، والإرادة، والرحمة، والخير، وغيرها.

إن الكائنات في أصل خلقتها، كلما كانت أكمل في وجودها، أي كلما كانت أقوى وأشد في وجودها، كانت أقرب إلى ذات الله التي هي الكمال المحض، فمن الطبيعي أن الملائكة أقرب إلى الله من الجمادات والنباتات، وبهذا السبب نفسه يكون بعض الملائكة أقرب إلى الله من بعضهم الأخر، فبعضهم يأمر وبعضهم يطيع، وهذا الإختلاف في المراتب قرباً وبعداً، يتعلق في الواقع بأصل الخلق أو بما يصطلح عليه بإسم (قوس النزول).

إن الكائنات وعلى الأخص الإنسان، تشملهم آية: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[٢].

وعلى الإنسان، بحكم مرتبة وجوده، أن يحقق هذه العودة في صورة الطاعة والعمل الإختياري والقيام بالواجب إختيارياً. إن الإنسان بإجتيازه طريق طاعة الله إنما يطوي في الواقع درجات الإقتراب من الله، أي أنه يطوي المراتب من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة ما فوق الملائكية. إن هذا الإرتقاء والصعود ليس أمراً تشريفياً أو إدارياً متفقاً عليه، كأن يكون إرتقاء من درجة بسيطة إلى درجة وزير، أو من مجرد عضو في حزب إلى مركز قيادة الحزب، وإنما هو إرتقاء على سلم الوجود، وازدياد في الشدة والقوة والكمال، أي أنه ازدياد واستكمال في العلم والقوة والحياة والإرادة والمشيئة، واتساع دائرة

---

(١) (سورة الحجر ـ الآية: ٢٩).

(٢) (سورة البقرة ـ الآية: ١٥٦).

النفوذ والتصرف. إن التقرب إلى الله يعني في الحقيقة اجتياز مراحل الوجود والإقتراب من قلب الوجود اللامتناهي.

وعليه، فإن من المستحيل أن لا يصل الإنسان، بعد الطاعة والعبودية واجتياز صراط العبودية إلى مقام الملائكة أو إلى أبعد من ذلك المقام، أو أن يكون على الأقل متمتعاً بالكمالات الملائكية إن القرآن يؤكد مقام الإنسان بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[١] حقاً ينبغي القول بأن من ينكر مقام الإنسان فهو إبليس!.

---

(١) (سورة البقرة ـ الآية: ٣٤).

الحياة الظاهرة والحياة المعنوية

إن للإنسان في باطن حياته الظاهرية الحيوانية حياة معنوية. إن الحياة المعنوية في الإنسان، تلك الحياة التي تكمن بذورها في كل إنسان، تشتقي رشدها وكمالها من أعمالها وأهدافها. فكمال الإنسان وسعادته، وكذلك سقوطه وشقاؤه، يعتمدان على حياة الإنسان المعنوية التي تعتمد بدورها على أعماله ونياته وأهدافه وما يستهدفه من مسيرته.

إننا نعني بالتعاليم الإسلامية من حيث جوانبها التي تتعلق بالحياة الفردية أو الاجتماعية في الدنيا. لا شك أن التعاليم الإسلامية مليئة بمختلف الفلسفات في شؤون الحياة المتنوعة، فالإسلام لا يقلل أبداً من أهمية الحياة وشؤونها، وهو لا يرى للمعنويات وجوداً منفصلاً عن الحياة، فكما أن الروح عندما تفارق الجسد لا تعود لها علاقة بهذه الدنيا، بل تصبح من شؤون عالم آخر كذلك الأمور المعنوية إذا فصلت عن هذه الحياة لم تعد ترتبط بها. إن الكلام على المعنويات مجرداً عن العيش في هذه الحياة الدنيا لا فائدة فيه.

ولكن ينبغي ألا نتصور أن فلسفات التعاليم الإسلامية تنحصر في الشؤون الحياتية فحسب. كلا، فإن إتباع هذه التعاليم وسيلة لإجتياز طريق التعبد والعبودية إلى استكمال الوجود. إن للإنسان سيراً كمالياً باطنياً لا يتحدد بحدود الجسم والمادة والحياة الفردية والاجتماعية بل يستقي من مجموعة المقامات المعنوية. وإن الإنسان يكون فعلاً سائراً على هذا الطريق بسيره في طريق العبودية والإخلاص لله تعالى، بحيث

أنه إذا لم يشاهد في هذه الدنيا المراحل التي طواها في مراتب التقرب والولاية، فإنه سوف يشاهدها في العالم الآخر بعد رفع الحجاب عنه[١].

---

(١) أنظر النشرية السنوية، مكتب التشيع، رقم ٢، صفحات ١٧٢ ـ ١٨٠.

النبوّة والولاية

يقول أستاذنا الجليل العلامة الطباطبائي:

(إن الأحكام والنواميس الدينية ـ وبعضها هي المقررات الاجتماعية نفسها ـ تبدو في الظاهر مجموعة من الأفكار الاجتماعية التي ترتبط بالسعادة والشقاء في الآخرة. وبعبارة أخرى: إن النعم في الجنة والنقم في النار، ترتبط بحقائق تولد في الإنسان على أثر اتباعه لتلك الأحكام والنواميس وتختزن وراء ستار الحس وعند انتقاله إلى النشأة الأخرى وتمزق ستار الغفلة وحجاب الأنانية، تتكشف له. إذن، فتحت لفافة الحياة الاجتماعية التي يحياها الإنسان في ظل النواميس الدينية، حقيقة حية وحياة معنوية منها تنبعث النعم الأخروية والسعادة الأبدية، أو أنها تكون من مظاهرها إن هذه حقيقة واقعة يطلق عليها إسم (الولاية). و(النبوّة) حقيقة أدركت الأحكام الدينية والنواميس الإلهية الخاصة بالحياة وتريد إيصالها إلى الناس. و(الولاية) حقيقة تتولد في الإنسان على أثر اتباع مكاسب النبوّة والنواميس الإلهية والعمل بها).

الإمام حامل الولاية

يقول العلامة الجليل الطباطبائي أيضاً بخصوص ثبوت الولاية وحاملها الإمام وإن عالم الإنسان لا يمكن أن يخلو من إنسان (كامل) يحمل الولاية:

(ليس ثمة شك في ثبوت الولاية وتحقق صراطها الذي يسير عليه الإنسان نحو مراتب كماله الباطني حتى يصل إلى قرب الله، وذلك لأن الظواهر الدينية لا يمكن تصورها بغير حقيقة باطنية. ولا ريب في أن جهاز الخلق الذي وفر للإنسان الظواهر الدينية (التعاليم العلمية والأخلاقية والاجتماعية) ودعاه إليها، لا بدّ أن يوفر أيضاً وبالضرورة هذه الحقيقة الباطنية التي هي بمثابة الروح. إن الدليل على ثبوت النبوّة ودوامها (الشرائع والأحكام) في عالم الإنسان، والذي يسند مجموعة التعاليم الدينية. يدل أيضاً على ثبوت (الولاية) وفعاليتها ودوامها. كيف يمكن تصور مرحلة من مراحل التوحيد، أو حكماً من أحكام الدين، أن يكون حياً بالفعل بغير أن يكون هناك وجود للحقيقة الباطنية التي يشتمل عليها، أو أن يكون العالم الإنساني مقطوع الرابطة بتلك المرحلة؟ إن من يحمل درجات القرب، ويكون أمير قافلة وأهلاً (للولاية) ويحافظ على الرابطة الإنسانية بهذه الحقيقة، يطلق عليه القرآن إسم (الإمام)[1] أي الذي اختاره الله سبحانه للتقدم على صراط (الولاية) وللإمساك بزمام الهداية المعنوية.

---

(١) أنظر (تفسير الميزان)، ذيل الآية ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (سورة البقرة ـ الآية: ١٢٤).

إن (الولاية) التي تسطع في قلوب عبيد الله، أشعة نور هو مصدرها، وما المواهب المختلفة سوى سواقي تتصل ببحره العظيم[١].

لقد جاء في (أصول الكافي) في باب (أن الأئمة نور الله) نقلاً عن أبي خالد الكابلي بروايته عن الإمام الباقر عليه السلام أنه سأله عن الآية:

﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[٢] فقال الإمام في معرض تفسير للآية: (والله يا أبا خالد لنور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار).

إن من الخطأ القول بأن تحديد هدف التعاليم الدينية وظاهرها وباطنها بآثارها الحياتية؛ وبأن القرب الإلهي ـ وهو النتيجة المباشرة لإتباع تلك التعاليم بصورة صحيحة ـ ليس سوى أمر إعتباري ومجازي من قبيل التقرب إلى ذوي الجاه والمال في الدنيا، بغير أن تكون له أي دور مؤثر في حياة الإنسان المعنوية والواقعية بما يرفعه في سلم الوجود. إن الذين إجتازوا مراتب القرب حقاً حتى وصلوا إلى درجاته العليا، أي أنهم فعلاً اقتربوا من مصدر الوجود، لا بدّ أنهم قد تمتعوا بمزايا تلك المرحلة، وأولئك هم الذين يحيطون بعالم الإنسان، ومسلطون على أرواح الآخرين وضمائرهم، وشهداء على أعمالهم.

إن كل كائن يتقدم خطوة في طريق كماله المقدر ويطوي مرحلة من مراحل كمالاته، يكون في الحقيقة، سائراً على طريق الإقتراب من الله. والإنسان كائن من كائنات هذا العالم، وطريق كماله لا ينحصر فقط في التمكن مما يصطلح عليه اليوم بإسم (التمدن) أي تلك العلوم والفنون التي تنفع في تطوير الحياة وتحسينها، وتلك الآداب والعادات التي تعين على حياة اجتماعية أفضل. لو إننا نظرنا إلى الإنسان مجرداً على سطح هذه الكرة الأرضية، لكان ذلك القول مقبولاً، إلا أن للإنسان بعداً آخر، لا يصل إليه إلا بتهذيب النفس وإلا بالتعرف على الهدف الأخير، وهو الله جلّ جلاله.

---

(١) النشرية السنوية ، مكتب التشيع، الرقم ٢.
(٢) (سورة التغابن ـ الآية: ٨).

من العبودية إلى الربوبية

إنه لتعبير حي: من العبودية إلى الربوبية! أيمكن أن يخرج من العبودية، ويضع قدمه على تخوم الربوبية، (أين التراب من رب الأرباب)؟

هذا صحيح، ولكن المقصود من (الربوبية) ليس (الألوهية) إذ كل صاحب قدرة هو (ربها)، وكل امرىء هو (رب) ما يقع تحت يده وسيطرته ونفوذه. عندما جاء أبرهة يريد هدم الكعبة قال له عبد المطلب: (إني رب الأبل، وللبيت ربه)[1].

لقد أدرجنا القول السابق استناداً إلى حديث معروف وارد في (مصباح الشريعة). يقول الحديث المذكور (العبودية جوهرة كنهها الربوبية).

لقد كان الإنسان يسعى، وما يزال، للعثور على طريق يوصله إلى الهيمنة على ذاته وعلى العالم.

إننا في هذه العجالة لا نتطرق إلى الطرق التي اختارها لبلوغ هذا الهدف، وهل أوصلته إلى هدفه أم تاهت به عنه إلا أن من بين تلك الطرق طريقاً واحداً يوجب العجب، وذلك لأنه طريق لا يوصل إلى الهدف إلا إذا لم يكن ذاك هو الهدف، أي إذا لم يكن الهدف هو اكتساب القوة للتسلط على الدنيا، بل يكون الهدف هو النقطة المقابلة لذلك تماماً، أي (التذلل والخضوع والفناء واللاوجود) ذلك الطريق العجيب هو طريق العبودية لله.

---

(١) سيرة ابن هشام، المجلد الأول.

مراحل الطريق ومنازله

إن للربوبية والولاية، وبعبارة أخرى، إن للكمال الذي يبلغه الإنسان على أثر عبوديته وإخلاصه وتعبده الحقيقي، مراحل ومنازل.

المرحلة الأولى تكون ذات إلهام وتتميز بتسلط الإنسان على نفسه. وبعبارة أخرى، إن أدنى علاقة تدل على قبول عمل الإنسان من لدن الخالق هي أنه يصبح ذا نظرة نافذة واضحة، ويرى نفسه. يقول القرآن الكريم: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾.

ويقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.

ثم يتغلب الإنسان على نفسه وقواه النفسانية. ويقهرها وتتقوى إرادته في قبال رغباته النفسية الحيوانية، ويصبح حاكماً على وجوده، ويتميز بإدارة لائقة لما يحيط به.

وهذا القرآن يقول عن الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾.

ويقول عن الصوم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وفي كليهما يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾.

إن ما يناله الإنسان في هذه المرحلة من العبودية هو الوضوح في الرؤية والسيطرة على الأهواء والرغبات النفسية.

وبعبارة أخرى، الأثر الأول للعبودية هو الربوبية والولاية على النفس الأمارة بالسوء(١).

---

(١) أنظر محاضراتنا عن (التقوى) في (ده گفتار).

وفي المرحلة الثانية يكون تسلطه وولايته على الأفكار المتناثرة، أي يكون في مرحلة التسلط على قوة الخيال. إن من أعجب قدراتنا هي قدرتنا على التخيل. إن هذه القدرة هي التي تمكن عقلنا من الإنتقال في كل لحظة من موضوع إلى آخر، أو ما يسمى بتداعي الخواطر والمعاني. إن هذه القوة، قوة التخيل ليست تحت سيطرتنا عادة، بل نحن الذين نقع تحت سيطرة هذه القوة العجيبة. فنحن قد لا نستطيع أن نركز ذهننا في موضوع معين ذاته بحيث لا ننتقل إلى موضوع آخر فنجدنا وقد طرأت علينا دون إختيار فكرة مغايرة لما كنا نفكر فيها، ولا نلبث حتى يخطر لنا خاطر آخر وهكذا. ففي الصلاة مثلاً، كلما حاولنا أن نحافظ على (حضور القلب) والإبقاء على هذا التلميذ في قاعة درس الصلاة، انفلت وهرب، وفجأة نلاحظ إننا قد أتممنا الصلاة بينما كان هذا (الطالب) غائباً عن الدرس.

النبي الكريم ﷺ يشبه هذا تشبيهاً لطيفاً، فيقول: (مثل القلب مثل ريشة في الغلاة، تعلقت في أصل شجرة، يقلبها الريح ظهراً لبطن)[١].

أو قوله ﷺ: (لقلب ابن آدم أشد إنقلاباً من القدر إذا اجتمعت غلياً)[٢].

ولكن هل الإنسان مضطراً اضطراراً ومحكوم أبدياً بالبقاء تحت حكم الفكر الذي يحط كالعصفور القلق كل لحظة على غصن، مع أن الإستسلام لحكم الخيال دليل على الضعف وعدم النضج؟ أم أن أهل الولاية الكاملين قادرون على إخضاع هذه القوة الحرون لمشيئتهم؟

إن الشق الثاني من السؤال هو الصحيح. فواحد من واجبات الإنسان هو التحكم في أهوائه وتخيلاته، وإلا فإن هذه القوة الشيطانية الصفات لن تترك لأحد مجالاً للإرتقاء بنفسه والسير على صراط التقرب من الله، وتبطل عمل جميع المواهب والقدرات الأخرى في الإنسان، كما جاء في الحديث الشريف: (تنام عيناي ولا ينام قلبي).

إن السالكين طريق العبودية لله يصلون في المرحلة الثانية إلى حيث ينالون

---

(١) نهج الفصاحة، والجامع الصغير، ج ١، الصفحة ١٠٢.

(٢) مسند أحمد، المجلد ٦، الصفحة ٤.

الولاية والربوبية على قواهم التخيلية، ويجعلونها في أسارهم وفي طاعتهم، فيكون من أثر هذا الترويض أن الروح تستطيع أن تسمو بدافعها الفطري الإلهي بغير أن تتدخل هذه القوة في ذلك بألاعيبها.

إننا إذا تجاوزنا عن أشخاص مثل عليّ عليه السلام وزين العابدين عليه السلام ممن تستغرقهم الصلاة، بحيث إنهم يستخرجون شوكة من قدم علي عليه السلام بغير أن يحس بذلك، أو أن طفل زين العابدين عليه السلام يسقط من مرتفع وتكسر يده، فيرتفع صراخ الطفل والنسوة في البيت، ويأتي المجبر ويجبر الكسر ويلف يد الطفل، وأثناء ذلك كله يكون الإمام زين العابدين عليه السلام مستغرقاً في الصلاة إلى درجة لا يسمع معها كل ذلك الصراخ والهرج والمرج، وعندما ينتهي من صلاته ويرى يد الطفل مشدودة، يتساءل عما جرى للطفل وما الذي حدث.

أقول إذا تخطينا أمثال هؤلاء العظام، فإننا نرى بين ظهرانينا أناساً إذا وقفوا للصلاة تجمعت خواطرهم وتركزت أفكارهم في الصلاة بحيث أنهم يغفلون عن كل ما هو بعيد عن ذكر الله. لقد كان أستاذنا الكبير الجليل المرحوم الحاج ميرزا علي أقا الشيرازي الأصفهاني أعلى الله مقامه من هؤلاء.

ليس مثل العبادة ـ وهي التوجه إلى الله أساساً ـ ما يوصل الإنسان إلى هذا الإنتصار. أما المرتاضون فيدخلون من طرق أخرى ومعظمهم يتوسل لذلك بإهمال الحياة وتعذيب الجسم. ولكن الإسلام يتوصل إلى ذلك عن طريق العبادة، بغير حاجة للتوسل بطرق غير سليمة. إن توجه القلب إلى الله، وتذكر المرء أنه يقف بين يدي رب الأرباب وخالق المخلوقات ومدبرها، يهيء له حالة تركيز الذهن وتجميع الخواطر.

خليق بنا في هذا المقام أن نستشهد بشيخ فلاسفة الإسلام وأعجوبة الدهر الذي أوصل الآراء الفلسفية، ببركة تعاليم الإسلام، إلى حيث لم يصل إليه القدامى من اليونانيين والفرس والهنود.

يتناول هذا الرجل العظيم في النمط التاسع من الإشارات بعد شرحه العبادات التي يؤديها العامة، والتي تكون لمجرد الحصول على الجزاء وهي لذلك لا قيمة كبيرة لها العبادات المقرونة بالمعرفة، فيقول:

(والعبادة عند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جانب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الباطن).

والمرحلة الثالثة هي أن الروح في مراحل القوة والقدرة والربوبية والولاية تصل إلى مرحلة تكون فيها في كثير من الحالات غنية عن الجسد، في الوقت الذي يكون فيه الجسد محتاجاً للروح مائة بالمائة.

إن الروح والجسد لا يستغني أحدهما عن الآخر عادة. فحياة الجسد بالروح، والروح صورة الجسد وحافظة له، وإن سلب العلاقة التدبيرية بين الروح والجسد تستوجب خراب الجسد وفساد الروح، من جهة أخرى لا تستغني عن الجسد في القيام بفعالياتها، لأنها لا تكون قادرة على العمل بغير أن تستخدم الأعضاء والجوارح في الجسد. أما استغناء الروح عن الجسد فيكون في بعض الحالات التي لا تحتاج فيها الروح إلى الجسد.

وهذا الإستغناء قد يكون للحظة، وقد يتكرر، وقد يكون دائمياً، وهذا ما يعرف بإسم (التجرد).

يقول السهروردي، الحكيم الإشراقي المعرف: إننا لا نعترف بحكمة الحكيم إلا إذا استطاع (التجرد).

ويقول مير داماد: لا يكون الحكيم حكيماً إلا إذا أصبح (التجرد) عنده ملكة وطوع إرادته. يقول المحققون أن (التجرد) ليس دليلاً كبيراً على الكمال. أي أن الذين لم يعبروا بعد عالم (المثال) إلى عالم الغيب المعقول يمكن أن يبلغوا تلك المرحلة أيضاً.

المرحلة الرابعة هي أن يقع الجسد تحت إرادة الشخص وأوامره من جميع الوجوه، بحيث أنه يحقق أعمالاً خارقة للعادة في جسده. وهذا موضوع بحثه طويل.

يقول الإمام الصادق عليه السلام: (ما ضعف بدن عما قويت عليه النية).

المرحلة الخامسة التي هي أعلا المراحل تكون عندما تصبح الطبيعة

الخارجية تحت نفوذ الإنسان وإرادته وطوع أمره. ومن هذه المقولة تأتي معاجز الأنبياء وكرامات أولياء الله.

إن مسألة المعاجز والكرامات بحد ذاتها قابلة للبحث بصورة مستقلة لتفسيرها. إن الإيمان بأحد الأديان السماوية يستلزم الإيمان بحوادث خرق العادة والمعاجز. فالمسلم مثلاً لا يمكن أن يكون مسلماً وبالقرآن مؤمناً، ثم ينكر المعجزة وخرق العادة. إن مشكلة المعجزة من المشاكل المحلولة في نظر الحكمة الإلهية الإسلامية، غير أن بحث هذا الموضوع يستوجب البحث في مقدمات كثيرة. إلا إننا هنا نبحث الأمر من حيث علاقته بموضوع (ولاية التصرف) وبديهي إننا نخاطب الذين يؤمنون بالقرآن ويعتقدون بحدوث المعجزات. لهؤلاء نقول إن المعجزة ليست إلا مظهراً من مظاهر ولاية التصرف والولاية التكوينية. فإذا تجاوزنا القرآن، الذي فضلاً عن كونه معجزة بحد ذاته، فإنه كلام الله، وليس كلام رسول الله ﷺ، وهو حالة استثنائية بين جميع المعجزات، فإن المعجزة تتحقق عندما يهب الله صاحبها نوعاً من القدرة والإرادة تجعله قادراً في التصرف في الكائنات بإذن الله، فيجعل من العصا حية تسعى، أو يجعل الأعمى بصيراً، بل يستطيع أن يحيي الموتى بإذن الله، وأن يطلع على الخفايا. إن هذه القدرات إنما تتهيأ له عن طريق السير في صراط التقرب من الله والإقتراب من مصدر الوجود وما ولاية التصرف إلا هذا.

بحسب بعضهم أن إرادة صاحب المعجزة وشخصيته لا تأثير لهما في المعجزة، وإنه ليس سوى الستارة التي تظهر عليها الصور وإن الله يقوم بالمعجزة مباشرة وبدون وساطة أحد، على إعتبار أن حدود المعجزة خارجة عن حدود القدرة البشرية، مهما يكن مقام صاحبها. وعليه، فإن حدوث المعجزة لا يعني تصرف الإنسان بالكائنات، وإنما الخالق هو الذي قام بذلك مباشرة وبغير تدخل الإنسان.

هذا ظن بعيد عن الصواب، فعلى الرغم من أن الله سبحانه وتعالى يأبى أن يقع فعل طبيعي بلا وساطة خلافاً للنظام، فإن هذا التصور يناقض النصوص القرآنية. إن القرآن يقول بكل صراحة إن أصحاب الآيات (المعاجز) هم رسله،

ولكنهم يفعلون ذلك بإذنه وبديهي أن هذا الإذن ليس مجرد إذن إعتباري بشري يلفظ باللسان أو يمنح بالإشارة فيزيل استحالته الأخلاقية أو الاجتماعية. إن إذن الله هو الكمال الذي يكون سبباً لظهور هذا الأثر. وإذا شاء الله فإنه يسلب منه ذلك الكمال. يقول الله سبحانه في سورة المؤمن، الآية ٧٨:

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

فأصحاب الآيات في هذه الآية هم رسل الله، ولكن بإذن منه. إن هذا الإذن يضاف هنا لئلا يحسب أحد أن لأحد استقلالاً ذاتياً في قبال الله سبحانه، بل إن على الجميع أن يعرفوا أن: «**لا حول ولا قوّة إلا بالله**».

فكل كائن، مهما تكن مرتبته، فإنه ينفذ إرادة الله ويجري مشيئته، وإنه أحد مظاهره، كذلك هم الأنبياء الذين يتكئون في إعجازهم على المنبع الغيبي الأزلي، إذ منه يستمدون العون.

سورة النمل المباركة تشير إلى قصة النبي سليمان وملكة سبأ. وإحضار سليمان الملكة. وحضور الملكة أمام سليمان. إذ يطلب سليمان من الحاضرين في مجلسه أن يحضر أحدهم عرش الملكة قبل حضورها، فيتطوع بعض الحاضرين للقيام بذلك، إلا أن سليمان لا يعجبه نوع عملهم:

﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾.

فهذا العالم قال إنه قادر على الإتيان به في تلك البرهة الوجيزة، أي أنه نسب إلى نفسه القدرة لأنه كان عنده بعض العلم. وهذا يعني أنه حقق ذلك العمل الخارق للعادة بموجب نوع من العلم، وإن ذلك العلم ليس من تلك الأنواع التي سجلت حتى الآن في سجلات البشر، وإنما هو علم يرتبط باللوح المحفوظ، ولا يمكن التوصل إليه إلا عن طريق القرب من الله سبحانه. ويضيف القرآن قوله عن النبي سليمان:

﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (٣٦) وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ (٣٧) وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (٣٨) هَٰذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٩)﴾[1].

---

(١) (سورة ص ـ الآية: ٣٦ ـ ٣٩).

ومن الآيات التي ترد بخصوص معجزات عيسى بن مريم عليه السلام نستنتج هذا المعنى ذاته ولا حاجة لذكرها خشية الإطالة. القصد هو أنه لا يمكن القبول بالقرآن وإنكار ولاية التصرف في الكائنات أما إذا شاء أحدهم أن ينظر إلى هذا الموضوع من حيث وجهة النظر العلمية والفلسفية، فإن ذلك أمر آخر خارج عن مجرى كلامنا الآن.

وفي الختام أود أن أوضح النقطة التي أوردتها في البداية، وهي أن جميع هذه المراحل هي نتيجة (القرب) من الله، وإن القرب من الله قرب حقيقي وليس تعبيراً مجازياً:

في الحديث القدسي المعروف الذي يرويه السنة والشيعة ترد هذه الحقيقة بصيغة جميلة. يروي الإمام الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: قال الله عزّ وجلّ: «**ما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وإنه ليقترب إليّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبته وإن سألني اعطيته**»[١].

في هذا الحديث روح القضية قد ذكرت. فالعبادة تؤدي إلى القرب، والقرب يؤدي إلى المحبوبية عند الله. أي إن الإنسان بالعبادة يقترب من الله، ويكون من نتائج هذا القرب أن ينال عناية خاصة، وتصبح حواسه آلهية، فبالقدرة الإلهية يسمع ويرى وينطق ويبطش، ويستجاب دعاؤه ويعطى سؤاله.

في الواقع أن روح مذهب التشيع التي تجعله متميزاً على سائر المذاهب الإسلامية، وتمنح أتباعه رؤية إسلامية خاصة، هي هذه النظرة الخاصة التي يحملها هذا المذهب نحو (الإنسان) فهو من جهة يعتبر المواهب الإنسانية على درجة عظيمة من الروعة، ولا يرى أن عالم الإنسان يمكن أن يخلو يوماً من وجود إنسان كامل وصلت فيه جميع المواهب الإنسانية إلى الفعلية، ويرى من جهة أخرى، وبحسب نظرته

---

(١) الكافي، المجلد ١، الصفحة ٣٥٢.

الخاصة به، أن العبادة هي الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المقامات الإنسانية، وإن طي طريق العبودية لله بصورة كاملة وتامة لا يكون إلا ضمن قافلة الإنسان الكامل الرفيعة وتحت رعاية ولي الله وحجته.

وبهذا قال أولياء هذا المذهب:

(بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية. ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية)[1].

(١) الوسائل، المجلد ١، الصفحة ٤.

العالم في المنظور الإلهي والمادي

المقدمة

إنَّ مجموع ما أدرج في هذا الكتاب عبارة عن بضع محاضرات أو مقالات، من أصل ثلاثين، لأساتذة مختلفين ألقيت أو نشرت في ما بين عامي ١٣٣٩ إلى ١٣٤١هـ. ش، في مجالس شهرية كانت تعقد بطهران في دار تقع على مفترق (زاله)، وبحضور بضع مئات من مختلف طبقات الناس.

لقد دامت هذه المجالس، التي عرفت باسم (المجلس الديني الشهري)، سنتين ونصفاً، وكان على الذي يريد إلقاء محاضرة في موضوع من المواضيع في تلك الجلسات أن يهيّىء نفسه بالمطالعة الكافية. وبعد الإلقاء، كانت المحاضرة تنقح وتعد للجلسة التالية في الشهر التالي، حيث كانت توزع على المشتركين في كرّاس، جمعت فيما بعد في ثلاث مجلدات، صدرت تحت عنوان (محاضرة الشهر) ووضعت في متناول القرّاء.

وعلى الرغم من أنَّ هذه الجلسات لم تستطع أن تعيش طويلاً، إلاَّ أنَّها كانت منشأ خير كثير، إذ كانت سبباً في إجراء سلسلة من الإصلاحات وعمليات التطوير والتجديد على صعيد أوسع وأشمل في قضايا التبليغ والإرشاد الإسلامي.

وفي غضون الأشهر الثلاثين من عمر تلك الجلسات، كان أكثر الناس تعاوناً معنا في أُمور (المجلس) وأشدنا حماساً له، العالم المحقق الجليل المرحوم الدكتور محمد إبراهيم آيتي رضوان الله عليه.

لقد اقترح عليَّ بعض الأصدقاء أن أنشر هذه المحاضرات في كتاب مستقل. وإنِّي على الرغم من ضيق وقتي، راجعتها مرَّة أُخرى، وأجريت عليها بعض التنقيحات، وها إنِّي أضعها في متناول الراغبين، راجياً أن تكون فاتحة خير للطريق إلى بناء المجتمع الإسلامي وسعادته.

مرتضى مطهري

٦ صفر ١٣٩٨هـ

كلمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

في الكلمة التي قدمت بها لأوَّل كتاب ترجمته من كتب الأستاذ الشهيد مطهري، وهو كتاب «معرفة القرآن» قلت: «. . . لقد كانت السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية سنوات حرب أعنف وأشد. كانت سنوات من حرب العقائد والأفكار والأيديولوجيات التي وفدت على الشرق مع ما ورد من الغرب من بضائع وعادات. إلاَّ أنَّها كانت حرباً غير متكافئة، وقودها الطبقة الكادحة، والشباب المثقف الأعزل، الذي لولا تأصل فطرته الدينية، وتشبثه بمبادئه الأصيلة، لجرفه التيار العارم. ومع ذلك فالخسائر لم تكن قليلة، فقد جرف التيار الكثير. ولقد كان بالإمكان تقليل الخسائر إلى أدنى حد، لو أنَّ المدافعين كانوا قد تسلحوا بمثل ما تسلح به العلماء الأفاضل في إيران وغيرها، فهم إلى جانب تضلعهم في العلوم الدينية، درسوا العلوم الحديثة، وأخذوا من لغة العصر جانباً مهماً أعانهم على إيصال الأسس التي بني عليها الإسلام إلى قلوب الكثرة الكاثرة من عموم أبناء الشعب وعقولهم، بلغة سلسة، ومنطق سليم، ومقارعة الحجَّة بالحجَّة، ودحض المفتريات بالأدلة الدامغة، ممَّا حفظ للأُمَّة الإسلامية في إيران وغيرها وحدتها وتوحدها، وتمسكها بعلمائها الأعلام.

واليوم، وأنا نزيل طهران، أجدني محاطاً بحشد من خيرة العلماء المتنورين المجاهدين، ويفيض من الكتب القيمة التي تعين الناس، عامة وخاصة، على التمسك بالإسلام فكراً وسلوكاً.

ولقد أتاح لي حسن الحظ أن أقوم بجولة ممتعة بين مجموعة مؤلفات

الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، إطاعة لوصية الإمام... وإذا بالكلمة تند من فمي: «وجدته!».

نعم وجدته. فهذا إنسان عرف نفسه، وعرف بني جلدته، وعرف ما ينبغي لهم، وما ينبغي له، فقدمته في تدرج سليم، وفي لغة سائغة. خطباً، ومحاضرات، وكتباً، بخبرة الطبيب الحاذق العارف بالداء، فيصف له الدواء بنية خالصة تقرباً إلى الله تعالى. فما كان منّي إلاَّ أن عقدت العزم، بعون الله على أن أقدم هذه الكتب النفيسة إلى أبناء اللغة العربية، تلك اللغة الشريفة التي ما فتىء شهيدنا الأستاذ مطهري ينادي في كتبه بضرورة تعلمها وتعميمها حتى في المدارس الابتدائية...».

وها أنا اليوم ـ بعد أن صدر الجزءان الأول والثاني من ترجمة «معرفة القرآن» ـ أفي بوعدي، وقد أعانني الله على تحقيقه، فأتقدم إلى القارىء العربي الكريم بسلسلة «محاضرات في الدِّين والاجتماع» ـ وفي نيتي أن أجعل هذه السلسلة تشمل كل محاضرات الأستاذ الشهيد ومقالاته وكتبه، باستثناء مقالاته الفلسفية الخالصة التي سوف أعدها للنشر، إن شاء الله، في سلسلة خاصة بها.

وأسأل الله للعاملين في سبيل الله حسن العاقبة. والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

جعفر صادق الخليلي

العالم في المنظور الإلٰهي والمنظور المادي

مقدمة

إنَّ ما يقرأ القارىء المحترم في هذه المقالة ينبغي أن يؤخذ على أنَّه مقدمة للنظرة الإلٰهية والنظرة المادية للعالم. أما البحث المسهب في هاتين النظرتين فيستوجب كتاباً ضخماً. إلاَّ أنَّنا نسعى في هذه المقالة أن تكون إطاراً للخطوط العريضة ممَّا يمكن أن يقتضيه بحث هذا الموضوع.

تعريف:

قبل أن ندخل في الحديث عن هذين المنظورين للعالم، يلزمنا أن نعرف ماذا يعني مفهوم (النظرة إلى العالم).

من البديهي أنَّنا ينبغي ألاَّ نأخذ تعبير (النظر) على أنَّه يرادف (الإحساس بالعالم) فالنظرة إلى العالم تعني معرفة العالم، لا الإحساس به، لأنَّها ترتبط بمعرفة العالم وإدراك كنهه، وهي لهذا من خصائص الإنسان وتتعلق بقدرة الإنسان على التفكير في الوجود كله وتقديره، بخلاف الإحساس بالعالم الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان.

إنَّ الكثير من الحيوانات متقدمة على الإنسان من حيث الإحساس بالعالم، سواء أكان ذلك بسبب امتلاكها لحواس يفتقر إليها الإنسان، أم بسبب أنَّها تفوق الإنسان في حساسية حواسها التي تشترك فيها مع الإنسان.

الإحساس بالشيء غير معرفته، فقد نحسّ شيئاً من دون أن نعرفه، وقد نعرف شيئاً بغير أن نحسّه، بل قد نحسّ آثاره وخصائصه.

إنَّ اختلاف الإنسان عن الأحياء الأُخرى هو أنَّ عالم هذه هو ما نحسه فقط. أما الإنسان فإنَّه فضلاً عن إحساسه بالعالم فإنَّه يعرفه ويفسره، أو في الأقل، يستطيع أن يعرفه ويفسره.

إنَّ آلافاً من الناس قد يشاهدون مسرحية أو حادثة اجتماعية ويحسون بها إحساساً متساوياً، إلاَّ أنَّ القليلين منهم يفسرونها ويحللونها ويشرحونها، وقد يختلفون في التفسير والتحليل والشرح.

إذن فمعرفة العالم تعني تفسير العالم وتحليله ورسم ملامح الوجود، وبتعبير الفلاسفة: معرفة العالم هي (صيرورة الإنسان عالماً عقلياً يضاهي العالم العيني) وبتعبير بسيط، معرفة العالم هي الانطباع العام عن عالم الوجود برمته.

فهل يمكن معرفة العالم؟ هل يمكن تفسير الوجود بكليته وكشف ما يجري وفقه من نظام؟ وهل وهب الإنسان وسيلة تمكنه من هذا العمل المهم؟ ما هي تلك الوسيلة؟ أم إنَّ معرفة العالم أمر غير ممكن بالمرة، وإنَّ الإنسان لم يمنح وسيلة ما لذلك، وإنَّ ما قيل وسمع بهذا الشأن ليس سوى حلم وخيال، (على رأي اللاأدريين) كما جاء في هذه الرباعية من رباعيات (الخيام):

إنَّ الذين أمسوا محيطاً من الفضل والأدب
وباتوا في جمع العلوم شمعة للأصحاب
لم يصلوا من طريق هذا اللّيل الحالك إلى نهار
إنَّما حكوا أسطورة وأخلدوا إلى النوم

تلك هي مسائل سوف نبحثها بإيجاز، ولكن الذي لا ريب فيه هو أنَّ الإنسان يجد نفسه محتاجاً إلى تفسير الوجود وتحليله، وذلك لأنَّ الإنسان كائن مفكر يعي نفسه و(يختار) مسيرته في الحياة، وهذا ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانطباع العام الذي يحمله عن الوجود والعالم والحياة والمبدأ والمنتهى. إنَّ الإنسان لا يهتم بمعرفة الأُمور الجزئية التي تحيط به ويتعامل معها في حياته اليومية، بقدر اهتمامه بمعرفة تفسير عام للوجود، وإن يكن بمستوى العامة.

جميع الأديان والمبادىء والمذاهب والفلسفات الاجتماعية لا بدَّ أن تتكىء على نوع من نظرة إلى العالم، إذ إنَّ النظرة إلى الوجود تعتبر المظلة

الفكرية التي يستظل بها أي مذهب من المذاهب والسلوك الذي يسلكه. إنَّ الأهداف التي يعرفها مذهب ما ويدعو لها ويعين سبل تحقيقها، والأُمور اللازمة وغير اللازمة التي يوردها والمسؤوليات التي يقررها، والقيم التي يقول بها، كلها تنشأ بالضرورة من المنظور الذي يحمله عن الوجود، ومن العقائد والآراء التي يؤمن بها.

أنواع معرفة العالم:

إنَّ الناس من حيث نظرتهم إلى العالم، مختلفون. فثمة أفراد لم يرتفعوا عن مستوى الحيوانات، فليست لديهم وجهة نظر عن العالم، فهم، كما يقول القرآن، لم (ينظروا) إلى العالم، ولم (يتفكروا) فيه. أمَّا الذين لديهم بعض وجهة نظر، فهم يختلفون من حيث النظرة. وتكون هذه الاختلافات على نوعين: نوع ينطوي تحت اختلاف المنظور إلى العالم، ونوع لا ينطوي تحت هذا الاختلاف، وذلك لأنَّ بعض الاختلافات (كمِّي) وبعضها (كيفيٌّ).

والاختلاف الكمِّي يعني أنَّ فرداً يعرف موجودات أكثر، وآخر أقل. فهذا يعرف مثلاً، الكائنات غير الحية فقط، وغيره يعرف الكائنات الحية وغير الحية. هذا يعرف أحوال النُّجوم، أو خواص الأشياء الفيزياوية والكيمياوية أكثر، وغيره يعرفها أقل. إنَّ هذه الاختلافات لا تأثير لها في ما يدعى (وجهة نظر). أي لا يمكن القول بأنَّ الشخص الذي اجتاز مرحلة أعلى في علم من العلوم يحمل (وجهة نظر) أفضل وأكمل من ذاك الذي ما زال في مرحلة أدنى من ذلك العلم نفسه. بل إنَّ هذا النوع من المعرفة بالعالم ـ وإن ارتبط بـ(الإدراك) في مقابل (الإحساس) ـ فإنَّه لا علاقة له بنظرة الإنسان إلى العالم، أي بتحليل عالم الوجود وتفسيره اللذين هما أساس عمل الإنسان.

فالقول بأنَّ عدد النُّجوم يبلغ كذا ألفاً، أو مليوناً أو بليوناً، أو القول بأنَّ عدد العناصر أربعة أو مائة لا يغير شيئاً من نظرة المرء الكلية إلى العالم، وإن غيَّر معرفته بجزء منه. وهذا يشبه قولنا بأنَّ معلوماتنا عن شخص ما إن كان في الأربعين أو في الستين، وإن كانت له خمسة أصابع أو ستة في كفه وقدميه، أو إن كان كثير النوم أو قليله، أو إن كانت فصيلة دمه (O) أو (B)، أو إن كان

ضغطه معتدلاً أو مرتفعاً أو منخفضاً. لا يمكن أن تغير شيئاً من نظرتنا إلى هذا الشخص وانطباعاتنا عنه بالمرة.

أما الاختلاف الكيفيّ، الذي يصح أن نسميه اختلاف الماهية، فيتعلق بهيئة العالم الكلية. أي إنَّ اختلاف شخصين في معرفتهما للعالم لا علاقة له بالكمّ، كأن يعرف أحدهما من ظواهر العالم أكثر ممَّا يعرفه الآخر، بل إنَّ علاقته بالكيف والماهية أقرب. أي إنَّ منظور العالم والوجود في نظر شخص يختلف عمَّا هو في نظر شخص آخر. فمثلاً هذا يرى العالم مجموعة أجزاء متناثرة غير مترابطة، وآخر يراه كالآلة التي تترابط كل أجزائها فيما بينها، وثالث يراه كائناً حياً تتصل أجزاؤه اتصالاً عضوياً بعضها مع بعض، هذا يرى حوادث العالم سلسلة من المصادفات، ويراها الآخر ناشئة عن نظام العلَّة والمعلول. هذا يرى نظام العالم حكيماً، والآخر يراه عبثاً فارغاً. هذا يراه نظاماً ثابتاً، ويراه غيره نظاماً متحركاً جارياً. هذا يراه على وتيرة واحدة، والآخر يراه متكاملاً. هذا يراه ناقصاً معيباً، ويراه الآخر خير نظام وأتقنه، وليس في الإمكان أبدع ممَّا كان، وغيره يرى إمكان وجود نظام أحسن. يراه أحدهم خيراً محضاً، ويعتبره الآخر شراً محضاً، وثالث يراه مزيجاً من الاثنين. هذا يرى العالم حياً وشاعراً، ويراه الآخر ميتاً لا يشعر. هذا يراه متناهياً، وهذا يراه غير متناهٍ. هذا يرى للعالم أبعاداً ثلاثة، ويرى فيه الآخر أبعاداً أربعة. هذه وأمثالها هي الأُمور التي تبدل منظورنا إلى العالم، وهي وأمثالها التي تؤلف أركان نظرتنا إلى العالم والوجود.

كذلك الأمر بخصوص معرفتنا شخصاً ما: هل هو محب للخير أم أنَّه معقد حسود؟ هل هو ذكي يدرك النكتة أم أنَّه أحمق أبله؟ ما هي نظرته إلى العالم والحياة؟ ما هو أسلوبه وطريقته؟ إنَّ أمثال هذه الأسئلة التي ترتبط (بشخصيته) لا بشخصه هي التي تؤثر في نوع نظرتنا إليه. أي كونه محباً للخير وذكياً وحاذقاً، يرسم له صورة معينة في نظرنا، ويكون مردود هذا في استجابتنا له مختلفاً عمَّا لو تلقيناه في صورة المعقد الحقود أو الأحمق الأبله، بخلاف معرفة ضغط دمه أو صنفه أو إن كان قلبه في الجهة اليسرى المألوفة من صدره

أم أنَّه في الجهة اليمنى بصورة شاذة، أم إنَّ له قلباً واحداً أو قلبين، فذلك كله لا تأثير له في صورة شخصيته في نظرتنا، ولا في انعكاسات أفعالنا تجاهه.

تنوع النظرة إلى العالم:

إنَّ نظرة المرء إلى العالم يمكن أن تكون واحدة من ثلاث، وذلك بلحاظ المنبع الذي تستقي منه: العلم، أو الفلسفة، أو الدِّين. وعليه فإنَّ وجهة نظر المرء إلى العالم قد تكون علمية، أو فلسفية، أو دينية.

المنظور العلمي

كيف يؤثر العلم في نظرتنا إلى العالم، وإلى أي حد يؤثر فيها؟ هل يستطيع العلم بمعزل عن الفلسفة ومن دون الاستعانة بها، أن يمنحنا منظوراً عن العالم؟.

العلم يعني التحقيق في مواضيع خاصة، كالأجسام غير الحية والنباتات، والحيوان، وجسم الإنسان ونفسيته، والمجتمع، وما إلى ذلك. والعلم يتوجه نحو أُمور ثلاثة: دراسة الأجزاء، والغرض والاختبار. فالعالم الذي يبحث في القوانين المتحكمة في ظاهرة من الظواهر، يبدأ أولاً بدراسة أجزاء الظاهرة وملاحظتها. وبعد مرحلة الدراسة والملاحظة والمطالعة، تتبلور في ذهنه فرضية، ومن ثم يضعها موضع العمل والاختبار. فإذا أيدها الاختبار، تصبح عندئذٍ قاعدة وتسجل، وتبقى نافلة المفعول حتى تظهر فرضية أُخرى، أكمل وأشمل تجري عليها تجارب أدق فإذا ثبتت هذه أزاحت الأولى واحتلت مكانها.

هذه هي طريقة العلم في معرفة العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، فبالاختبار العملي يكتشف العلَّة أو الأثر، ومن ثم يسعى للوصول إلى علَّة تلك العلَّة أو معلولها.

وبما أنَّ العلم يستند إلى التجربة العملية، فإنَّ له مميزاته ونواقصه. إنَّ أهم مميزات المعرفة العلمية كونها دقيقة وواضحة تتناول الأجزاء. إنَّ العلم، بدراسته وفرضياته وتجاربه واختباراته قادر على إعطاء الإنسان آلاف المعلومات عن أصغر ظاهرة من الظواهر الطبيعية. إنَّه من ورقة نبات صغيرة يصنع كراسة من المعرفة. ثم إنَّه باكتشافه القوانين المتحكمة في أي كائن، يكشف للإنسان طرق الهيمنة والتسلط على ذلك الكائن، ويكون بهذا قد أعلى دعائم الصناعة والتكنولوجيا.

ولكن العلم، على الرغم من أنَّه دقيق، وواضح، ويمنح الإنسان القدرة والقوَّة فإنَّ دائرته ضيقة، ولا يتجاوز حدود موضوعه الخاص. فهو يتقدم في مجال معرفة العلل والأسباب، أو المعلولات والآثار، ثم يصل إلى حيث يقول (لا أدري). والسبب واضح. فنحن نريد، مثلاً أن نعرف الحادث (أ) بالطريق العلمي فنبحث عن علته، أو معلوله، أو ما يربطه بمحيطه، أو تاريخه والتحولات التي طرأت عليه ونعرفها، ثم نفتش عن علَّة العلَّة ومعلول المعلول، وعن محيط أوسع وتاريخ أبعد، ولنفرض أنَّنا قد بلغنا بكل ذلك، بالبحث والافتراض والاختبار، إلى مرحلة وضع القوانين العلمية، ولكنَّنا مع ذلك سنواجه في نهاية المطاف سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات اللامتناهية وعبر الزمان اللامتناهي في حجم بحار من المجهولات، تتجسد كلها أمامنا. إنَّ المعرفة العلمية أشبه بالكاشف القوي في ليلة ظلماء، يضيء دائرة محدودة إضاءة جيدة، بحيث إنَّنا نعثر على إبرتنا الضائعة في تلك الدائرة من الضوء الساطع. إلاَّ أنَّ ما يضاء أمامنا لا يتعدى تلك الدائرة المحدودة، وكلَّما تقدمنا وأضأنا الظلمات المتتالية، وجدنا أمامنا فضاء من المجهول المظلم الذي لا ينتهي.

إنَّ العالم، في المنظور العلمي، مثل كتاب قديم سقط أوله وآخره، فلا أول له معروف ولا آخر له معروف، ولا يعرف مؤلفه، ولا يدرى هدفه والغرض منه. فالمنظور العلمي للعالم منظور جزئي، لا كلي، وبديهي ألا تحيط النظرة الجزئية إلى العالم بالمنظور الكلي للعالم.

وبما أنَّ المنظور العلمي منظور جزئي، لا كلي، فإنَّه غير قادر على توضيح ملامح العالم كلها. أما محاولة معرفة ملامح العالم ككل استناداً إلى القياس على الجزء فتذكرنا بالمحاولة الشعبية للتعرف إلى الفيل حيث كانوا يتلمسونه في الظلام الدامس، محاولين تصور ماهيته وشكله ممَّا تلمسه أيديهم من جسمه. فالذي لمست يده أذن الفيل قال إنَّ الفيل يشبه المروحة، والذي لمس رجله قال إنَّه يشبه العمود، والذي لمس خرطومه قال إنَّه أشبه بالميزاب، والذي بلغت يده ظهره قال إنَّه أشبه بسرير النوم.

إنَّ الإنسان بحاجة إلى معرفة أكثر من المعرفة التي يمنحها العلم، بالمعنى الدقيق للعلم. من ذلك الإجابة عن أسئلة مثل: من أين جاء العالم

وإلى أين يذهب؟ ما وضعنا نحن من العالم؟ هل تسير العالم قوانين ثابتة لا تتغير؟ هل الموجود مآله العدم، والمعدوم ممكن الوجود؟ (بالمفهوم الفلسفي للوجود والعدم). وهل يمكن إعادة المعدوم إلى الوجود، أم أنَّ ذلك مستحيل؟ هل السيادة حقاً للوحدة أم للكثرة؟ هل ينقسم العالم إلى مادي وغير مادي؟ هل يسير العالم على هدى أم أنَّه أعمى ولا هدف له؟ هل علاقة العالم بالإنسان علاقة أخذ وعطاء، يجزى الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة، أم أنَّ ذلك لا يعنيه في شيء؟ هل الحياة الآخرة بعد هذه فانية أم خالدة؟ وأمثال هذه المسائل ممَّا سبق أن ذكرنا بعضاً آخر منها، وهي مسائل ليست لها ماهية علمية، أي إنَّ العلم لا يملك جواباً عنها بل يصل إلى حيث يقول (لا أعلم). مع أنَّ هذه المسائل هي التي تمنح العالم قيافته وملامحه.

من مساوىء المنظور العلمي الأُخرى، وهي ناتجة ممَّا سبق ذكره، هي أنَّه لا يؤثر في توجيهنا توجيهاً مناسباً. إنَّ المنظور العلمي لا يستطيع أن يلهمنا السلوك الذي (يجب) أن نختاره في حياتنا. أي إنَّ العلم يطلعنا إلى حدّ ما، على ما هو موجود، دون أن يوحي إلينا بما (ينبغي).

يقول (برتراند راسل) في كتابه عن المنظور العلمي: (في معرض بحثنا في تأثير العلم في حياة الإنسان يجب أن تدرس ثلاثة مواضيع دراسة مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض إلى حدّ ما: الأول ماهية المعرفة العلمية وحدودها، والثاني القدرة المتزايدة على التصرف في الطبيعة الناشئة عن تطور العلم، والتكنولوجيا، والثالث التطورات والتقاليد الاجتماعية التي أوجدتها بالضرورة المؤسسات العلمية الجديدة. لا شك أنَّ العلم، بصفته معرفة، يعتبر أساساً لموضوعين آخرين أيضاً، وذلك لأنَّ جميع تأثيرات العلم ناشئة عن المعرفة العلمية. إنَّ الإنسان، بسبب جهله بالأساليب والوسائل اللازمة، قد فشل في تحقيق آماله، وكلَّما اقترب هذا الجهل من الزوال، ازداد الإنسان قرباً من دائرة التكيف مع محيطه المادي ومحيطه الاجتماعي وفق المثال الذي وضعه لنفسه). و(إنَّ قدرة العلم الجديدة هذه بالنسبة إلى تعميق إدراك الإنسان، مفيدة له، وبالنسبة إلى جهله (!) مضرة به. وعليه، إذا أريد للتمدن العلمي أن يكون تمدناً نافعاً، فلا بدَّ من ازدياد الحكمة مع ازدياد العلم).

(إنَّ قصدي من الحكمة هو إدراك أهداف الحياة الحقة، وهذا بذاته لا يأتي به العلم. وبناءً على ذلك، فإنَّه على الرغم من أنَّ التقدم العلمي واحد من العناصر اللازمة للتقدم البشري، إلاَّ أنَّ هذا لا يضمن إيجاد تقدم حقيقي أبداً).

خلاصة رأي (راسل) هو أنَّ العلم يزيد من هيمنة الإنسان على المحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي بحيث إنَّه يستطيع أن يصوغهما كيفما يشاء، إلاَّ أنَّ العلم لن يقدر أن يلهم الإنسان هدفه الذي يناسبه وكيف يطلبه. في الحقيقة، إنَّ معرفة العالم العلمية لا يمكن أن تكون (منظوراً للعالم) بالمعنى الصحيح لهذا المصطلح، أي إنَّها لا يمكن أن تعين للإنسان وظيفته في العالم، وأن تكون سبباً لخيره وصلاحه، وبعبارة أُخرى، إنَّ ما يطلق عليه اسم النظرة العلمية للعالم، ليس بمقدوره أن يصبح متكأ عقائدياً إنسانياً واقعياً.

إنَّ من مساوىء المعرفة العلمية الأُخرى هي أنَّ قيمة المعرفة العلمية أقرب إلى القيمة العلمية منها إلى القيمة النظرية، في حين إنَّ ما يمكن أن يكون صانعاً للمطامح، ومولداً للإيمان، ومتكأ عقائدياً ليس سوى القيمة النظرية. فالقيمة النظرية تعني قدرة العلم على كشف حقيقة الوجود كما هي، والقيمة العلمية تعني قدرة العلم على إعانة الإنسان على التسلط على الطبيعة والتصرف فيها وتغييرها على وفق مراده.

إنَّ الفصل بين هذين الأمرين يبدو مستحيلاً لأول وهلة. فأن يكون للعلم أو للفلسفة قيمة نظرية دون أن تكون لهما قيمة علمية لا يبدو عجيباً بقدر عجبنا في أن تكون لهما قيمة علمية دون قيمة نظرية.

إنَّ من العجائب في عالم اليوم هو أنَّه بقدر ازدياد قيمة العلم العلمية يوماً بعد يوم تنخفض قيمته النظرية. إنَّ الذين يتدفأون بنار العلم من بعيد يظنون إنَّ تقدم العلم ناشىء من استنارة الضمير الإنساني ومن الإيمان والاطمئنان بأنَّ الواقع هو هذا الذي تنطبع صورته في مرآة العلم وتقدمه الذي لا يمكن إنكاره. غير أنَّ الأمر على العكس من ذلك.

يقول (برتراند راسل)، في كتابه الآنف الذكر، بعد أن يشرح نماذج من الأساليب العلمية في البحث وخصائصها، والحدود التي يدور فيها بحث علمي حول ما وراء الطبيعة: (أرى أنَّ العالم مجموعة من منطلقات تفتقر إلى وحدة

لا ثباتَ لها ولا نظام ولا ترتيب، وتخلو من أي محتوى آخر يؤدِّي إلى علاقة حب وتعلق. في الواقع لو تغاضينا عن التعصب والعادات، فمن النادر أن نستطيع الدفاع حتى عن وجود العالم نفسه. وهذا بالطبع يشمل نظريات الفيزيائيين الأخيرة... فكيف ينبغي أن نفكر في الشمس اليوم؟ لقد كانت الشمس فيما مضى مصباح السَّماء النيِّر، وآلهة الأفلاك ذات الشعر الذهبي، ولكنَّها اليوم ليست سوى أمواج من الاحتمالات. فإذا سألتم: ما هي هذه التي تدعونها احتمالات أو في أي محيط تسير هذه الأمواج؟ لأجابك الفيزيائي كالمجنون: لقد سمعنا كثيراً من هذا الكلام. لنفرض إنَّنا أخذنا المسألة مأخذاً آخر، فماذا حينئذٍ؟ مع ذلك، إذا كنتم تصرون، سوف يجيبكم قائلاً: إنَّ الأمواج موجودة في معادلته والمعادلة في فكره).

ثم يقول أيضاً: «إنَّه لأمر يدعو إلى العجب، ففي الوقت الذي نجد أكثر العلوم واقعية، الفيزياء، قد تخلى عن المنطق العلمي، وبدلاً من أن يضع الإنسان في عالم صلد نيوتني، يجعله في قبال عالم خيالي وغير واقعي، لقد أصبح العلم أوفر ثمراً وأقوى من أي عصر مضى لكي يقدم للحياة الإنسانية نتائج أفضل».

إنَّ انفصال العلم عن الفلسفة هو الذي جاء بخسائر لا يمكن تلافيها. وهكذا نجد أنَّ (الفلسفة العلمية) تلك الفلسفة التي تستند إلى بحوث جزئية وفرضيات واختبارات، يصل بها الأمر في النهاية إلى الاعتماد كلياً على الحواس. فما مصير فلسفة كهذه؟ ليس هنا مجال تفصيل هذا الموضوع.

من نواقص المعرفة العلمية الأُخرى هي أنَّها من حيث وجهة نظرها الواقعية، وفي تلك الحدود التي تظهرها فيها، تبدو في مركز متزلزل غير ثابت. إنَّ ملامح العالم تتغير يوماً بعد يوم من حيث المنظور العلمي، وذلك لأنَّ العلم يقوم على البحوث والفرضيات والاختبار، لا على البديهيات الأولية العقلية والأُصول الثابتة التي لا تتغير. إنَّ القوانين التي تستند على الفرضية والاختبار ذات قيمة مؤقتة. وهي دائماً عرضة لظهور قوانين تنسخها. وبما أنَّ المنظور العلمي للعالم غير ثابت، فهو لا يصلح لأن يكون مرتكزاً عقائدياً. فالعقائد لا تكون عقائد حقاً إلاَّ إذا استمسك بها الأفراد استمساكاً هو الإيمان المنظم. والإيمان يتطلب مرتكزاً

ثابتاً لا يتزحزح، مرتكزاً يصطبغ بصبغة الخلود، ولذلك فإنَّ المنظور العلمي لا يمكن أن يكون هذا المرتكز بالنظر لمكانته المؤقتة غير الثابتة.

منذ (هيگل) طرحت فرضية تكامل الحقيقة. وهي فرضية ذات مفهوم خاص في الفلسفة الهيكلية، تعتمد صحتها أو عدم صحتها على صحة الفلسفة الهيكلية أوعدم صحتها بكليتها. وهذا ما لا نريد الخوض فيه.

إنَّ الذين لا يؤمنون بالفلسفة الهيكلية يسعون إلى التوسل بفرضية تكامل الحقيقة لتعليل نواسخ الفرضيات العلمية. لقد سبق لي أن بحثت أُصول الفلسفة الواقعية في مقالة سابقة، وأثبت متى يكون مفهوم تكامل الحقيقة صحيحاً ومتى لا يكون.

لقد ظهر ممَّا قلناه إنَّ النظرة إلى العالم، إذا أريد لها أن تزجر بالمطامح وأن تبني الإيمان ولكي تكون مرتكزاً للأيديولوجية، عليها أولاً أن تتجرد من التحديدات التي تلازم المعرفة العلمية، وأن تجيب عن المسائل الخاصة التي تطرحها المعرفة والتي تتعلق بالعالم كله من حيث الهيئة والماهية. وعليها ثانياً أن تتبنى معرفة خالدة يعتمد عليها، لا معرفة مؤقتة وسريعة الزوال. وثالثاً أن تكون لها قيمة نظرية ذات منظور واقعي، لا أن تكون عملية وفنية فحسب. كما ظهر أيضاً أنَّ المعرفة العلمية تفتقر إلى كل هذه المزايا، على الرغم من مزاياها المتعلقة بجوانب أُخرى. وعليه، فإنَّ المعرفة العلمية لا تستطيع أن تمنح الإنسان معرفة بالعالم بالمفهوم الخاص، وتجيب عن تساؤلات الإنسان الذي يريد تفسيراً عاماً للوجود وتحليلاً شاملاً له.

إنَّ جميع الذين تحدثوا عن معرفة العالم العلمية، أو أطلقوا على فلسفتهم اسم (الفلسفة العلمية)، تراهم، بعد التمحيص، قد ولجوا أماكن لا يضع العلم قدمه فيها. إنَّهم استغلوا أوجه شبه سطحية بين بعض فرضياتهم وبعض المعطيات العلمية، فأطلقوا على فلسفتهم خطأ اسم الفلسفة العلمية، وسموا نظرتهم إلى العالم نظرة علمية. وهنا ينبغي ألاَّ ننسى التأثير الإعلامي لهذه التسميات.

المنظور الفلسفي:

على الرغم من أنَّ معرفة العالم معرفة فلسفية لا تملك دقَّة المعرفة العلمية، فإنَّها من جهة أُخرى، تستند إلى (أُصول)، هي أولاً أُصول بديهية وذات قيمة

نظرية مطلقة، وهي، ثانياً، عامة وشاملة، وهي ثالثة ثابتة وغير قابلة للتغيير. وبالطبع فإنَّ المنظور الفلسفي للعالم مقنع، وثابت، شامل، وغير محدود.

وبخلاف المنظور العلمي الذي يشبه مصباحاً كاشفاً في ليلة ظلماء، فإنَّ المنظور الفلسفي أشبه بنور الفجر الذي يلفُّ كل شيء على الرغم من أنَّه نور يختلط فيه الضوء بالظلام، وإنَّ الدقائق المرئية تحت المصباح الكاشف، تصعب رؤيتها في ضوء الفجر.

إنَّ المنظور الفلسفي للعالم يجيب عن كل تلك المسائل التي تضم العالم في كلياتها، وتميز هيئته وملامحه، وتقيم أُسس الأيديولوجية الإنسانية. أو أنَّها تقوضها من جذورها.

إنَّ كلا المنظورين العلمي والفلسفي مقدمتان للعمل، ولكن بصورتين مختلفتين. فالمنظور العلمي مقدمة عمل من حيث كونه يمنح الإنسان القوَّة والقدرة على التصرف في الطبيعة واستخدامها حسبما يشاء، أما المنظور الفلسفي فهو مقدمة عمل من حيث كونه يعطي نظرة الإنسان إلى الوجود شكلاً خاصاً، ويمنحه المثال، أو يسلبه مثاله، ويؤثر في طراز مواجهة الإنسان للعالم وفي رد فعله إزاءه، ويعين موضعه فيه وفي المجتمع، ويسبغ على حياته معنىً خاصاً، أو أنَّه يجرد حياته من كل معنى، ويجر الإنسان نفسه إلى العبثية والعدم.

أما المسائل الأُخرى من قبيل: هل ثمة فلسفة مستقلة عن العلم؟ ما الأُسس التي تستند عليها؟ وما هي معايير الصحيح وغير الصحيح منها؟ فهذه مسائل سبق أن تكلمنا عنها في مناسبات سابقة.

المنظور الديني:

إذا اعتبرنا كل وجهة نظر عامة حول العالم والوجود، أي في المسائل التي تدور حول ماهية الوجود ككل وشكله وصورته، ناشئة من المنظور الفلسفي، بصرف النظر عن مبدأ هذا المنظور، أهو يستند إلى القياس والبرهان والاستدلال، أم أنَّه يتلقى الوحي من عالم الغيب، فلا بدَّ لنا أن نعتبر المنظور الديني ضرباً من ضروب المنظورات الفلسفية، فكلا المنظورين الفلسفي والديني لهما حدود متشابهة، مهما اختلفت محتوياتهما.

ولكن إذا أخذنا مبدأ المعرفة بنظر الاعتبار، على أنَّ أحد مبادىء المعرفة هو العقل والمقولات العقلية، والمبدأ الآخر هو الوحي والإلهام، فلا يبقى ثمة شك في أنَّ المنظورين الفلسفي والديني منظوران مختلفان، كل ما في الأمر هو وجود جوانب في المنظور الفلسفي تختلف كل الاختلاف عمَّا هي عليه في المنظور الديني، كما أنَّ فيهما جوانب أُخرى يقترب بعضها من البعض الآخر.

في بعض الأديان، كما في الإسلام، يصطبغ المنظور الديني بصبغة فلسفية عقلية استدلالية. فالقرآن وأقوال الرسول ﷺ وأمير المؤمنين والأئمَّة الأطهار عليهم السلام تستند استناداً كبيراً إلى العقل وقواعد المنطق والبرهان في المسائل الفكرية والعقائدية، كمسألتي المبدأ والمعاد. وعليه فإنَّ المنظور الإسلامي، في الوقت الذي لا يخرج عن كونه منظوراً دينياً، لا يبعد كثيراً عن كونه منظوراً فلسفياً عقلانياً.

إنَّ من مزايا المنظور الديني، التي يفتقر إليها المنظور العلمي والمنظور الفلسفي المحض، هي أنَّه فضلاً عن ميزة الخلود والشمول، فإنَّه يضفي القداسة على القواعد الفكرية التي ينتظم العالم من خلالها، فإذا علمنا أنَّه لا بدَّ للأيديولوجية من أن تكون على شيء من حرارة الإيمان والانتساب إلى مذهب ذي حرمة وقداسة بين المذاهب يتبين عندئذٍ أنَّ النظرة إلى العالم تصبح قاعدة تستند إليها الأيديولوجية التي تصطبغ بالصبغة الدينية.

يتضح ممَّا تقدَّم أنَّ أي منظور إلى العالم لا يمكن أن يكون قاعدة متينة ومتماسكة لأي أيديولوجية إذا لم يكن يمتاز بالسعة، وقوَّة الفكر، والفلسفة وتقديس القيم الدينية واحترامها.

النظرة الإلٰهيَّة والنظرة الماديَّة:

أين يكمن اختلاف النظرية الإلٰهية عن النظرية الماديَّة؟ ماذا يقول الإلٰهي وماذا يقول المادي؟ ما الموضوع الذي يدور حوله بحث هاتين النظريتين عند كل منهما؟

إنَّ جواب هذا التساؤل بسيط جداً. إنَّ البحث يدور حول الوجود وواقعه. يرى المادي أنَّ الواقع في المادة، في كل ما هو جسم وله طول

وعرض وعمق، في كل ما يمكن الإحساس به، في كل ما هو مكاني وزماني، في كل ما هو متغير، وما هو فانٍ، وما هو محدود ونسبي. وهو لا يعترف بأي واقع وراء هذه. أمَّا الإلٰهيّ فلا يرى الواقع محصوراً في هذه الأُمور، بل يؤمن بوجود واقع آخر غير مادي وغير محسوس مجرد عن الزمان والمكان، واقع ثابت وخالد ومطلق أيضاً.

يرى المفكر المادي إنَّ القوى والنظم التي تحكم الواقع هي الروابط والطاقات المادية، وفي نظر المفكر الإلٰهي، فإنَّه يقع أيضاً إضافة إلى تلك، تحت حكم أنظمة وقوى غير مادية.

وعليه، فإنَّ المذهب المادي مذهب انحصاري، سواء من حيث الواقع أو من حيث النظم والقوى التي تتحكم فيه. أما المذهب الإلٰهي فيعارض الانحصار في كليهما.

التهرب من الصيغة الصحيحة:

إنَّ ما يثير الحيرة والتساؤل بهذا الخصوص هو تهرب الماديين من طرح القضية بصيغتها الحقيقية الأصيلة، فهم يحاولون دائماً تجنب وضع المسألة بصورتها الأصلية، بل يخفون صورتها الأصيلة ويعرضون المسألة بصورة بديلة ومغايرة.

إنَّهم يعرضون المسألة عادة على أنَّ القضية الفلسفية الرئيسة هي: هل المادة أقدم أم الفكر؟ هل الماهية أقدم أم الوجود؟ إنَّ الذين يرون المادة أقدم من الفكر والماهية أقدم من الوجود هم الفلاسفة الماديون أما الذين يقدمون الفكر على المادة ويرون أنَّ الفكر هو الذي سبق الوجود، فهم الإلٰهيون والميتافيزيقيون.

يقول (إنجلز): (إنَّ المسألة الكبرى في الفلسفة، وبخاصة الفلسفة المعاصرة، فيما يتعلق بالفكر والوجود، هي المادة. إنَّ الفلاسفة الذين يجيبون عن هذه المسألة ينقسمون إلى مجموعتين كبيرتين. مجموعة ترى أنَّ الروح أسبق من الطبيعة، وعليه فإنَّهم يتقبلون فكرة خلق الكون بشكل ما، ويمثلون المعسكر المثالي، أما الذين وضعوا الطبيعة قبل الروح، فينتمون إلى المعسكر المادي).

إنَّ ما يقوله (إنجلز) هنا يتكرر في كتب الماديين. يقول (أفانا سيف) في (أُصول الفلسفة الماركسية).

(إذا دققنا النظر في العالم الذي يحيط بنا، لرأينا أنَّ كل موجوداته ومظاهره إما أن تكون مادية، أومعنوية وروحية وفكرية. والمظاهر المادية هي تلك الأشياء العينية، أي التي لها وجود خارجي بمعزل عن فكرة الإنسان وإدراكه. أما ما هو موجود في فكر الإنسان فمشمول بالنشاط النفسي ويرتبط بالجانب المعنوي والفكري. والآن فلننظر ما الرابط الذي يربط بين المادي والمعنوي. هل يظهر المعنوي والفكري من المادي أو بالعكس؟ إنَّ قضية ماهية هذا الارتباط، أعني ما يربط الفكر والروح بالوجود المادي قضية رئيسة من قضايا الفلسفة.

إنَّ لقضية الفلسفة الرئيسة جانبين: الجانب الأول يتناول البحث في أيهما أقدم، المادة أو الفكر هل المادة هي التي تخلق الروح، أو العكس هو الصحيح؟ أما الجانب الآخر فيدور حول السؤال: هل يمكن معرفة العالم؟

(بالغور) في محتوى قضية الفلسفة الرئيسة يمكن أن ندرك بسهولة إنَّ هناك لحلها وجهين متناقضين من حيث الأساس، وهما: إما القول بتقدم المادة، وإما القول بتقدم الفكر. وهذا هو السبب في وجود وجهتي نظر قديمتين في الفلسفة: المادية والمثالية.

إنَّ الذين يقدمون المادة ويؤخرون الفكر على اعتبار إنَّ هذا وليد المادة فهم أصحاب المذهب المادي، وهم يرون أنَّ المادة خالدة، ولم تخلق، وليس هناك أي قوى خارقة للعادة خارج هذا العالم، وإنَّ الروح وليدة تكامل المادة وهي من خصائص الجسم المادي الفائق التطور كدماغ الإنسان.

أما الفلاسفة الذين يقدمون الروح، فهم من أتباع المثالية ويقولون إنَّ الإدراك أقدم من المادة وجوداً، وهو الذي خلق المادة ووهبها الحياة. إنَّ الإدراك هو أساس الوجود ومنبعه. أما أي إدراك هو الذي خلق العالم، فإنَّ آراء المثاليين تختلف فيه. فالمثاليون الفكريون يرون أنَّ العالم من خلق إدراك الفرد الإنساني. أما المثاليون العينيون فيرون أنَّ العالم قد خلقه إدراك عيني (موجود خارج الإنسان). وهذا ما يعرف عند الفلاسفة بالمثال المطلق، ويسمى أحياناً بالإرادة العالمية، وغير ذلك).

ترى لماذا يطرح الماديون المسألة هكذا؟ لماذا يعتبرون نظرية إنكار التحقق العيني للوجود ولا جدوائيته (أي المثالية الفكرية على حد قول أفانا سيف)، وهي في موضع التقابل مع الفلسفة بالنظر لأنَّ الواقعية هي التي تشكل أساس الفلسفة نظاماً فلسفياً؟ لماذا ينظرون إلى مجموعة من المسائل التي تتعلق بقضايا المعرفة ولا تربطها رابطة بكون الأشياء عينية أو غير عينية، كتلك المسائل التي يطرحها (كنت) و(هيكل) في مسألة المعرفة، ينظرون إلى كل هذه الأُمور على أنَّها تنطوي تحت عنوان الواقعية وإنكار العالم الخارجي؟ لماذا يصرون على استعمال كلمات مثل (الروح) و(الإدراك) ممَّا يصدق على الإنسان فقط، فيطلقونها على الله، فكان من أثر الخصوصية الإنسانية في هذه الكلمات أن امتنع الفلاسفة الإلهيون من إطلاقها على الله، ترى ما هي أسباب هذه الأُمور وأسرارها؟

إنَّ السر في كل ذلك واحد، وهو تحريف الأفكار، والخوف من مواجهة الصورة الواقعية للمسألة.

هل سبق لكم أن سمعتم أنَّ حكيماً أو متكلماً أو نبياً قد جعل من مسألة تقدم الفكر على الوجود أو الإدراك على المادة، وسيلة للدفاع عن مذهبه؟ أثمة تلازم بين النظرية الإلٰهيَّة عن الوجود وتقدم الإدراك على المادة؟ هناك عدد من الفلاسفة الإلٰهيين يقولون بأنَّ الروح حصيلة الحركة الجوهرية في المادة والطبيعة، كما أنَّهم لا يرون تناقضاً بين تقدم المادة على الإدراك وأصالة الروح وخلودها وتجردها بمثل ما ليس هناك أي تلازم بين النظرية المادية، أي إنكار الله وما وراء الطبيعة من جهة وتقدم المادة على الإدراك بالمفهوم الذي يذكره (إنجلز) وأتباعه. (برتراند راسل)، مع أنَّه مادي ينكر وجود الله وما وراء الطبيعة ولا يؤمن بالدِّين، إلاَّ أنَّه فيما يتعلق بالعلاقة بين المادة والإدراك يدلي بآراء يستفاد منها قوله بتقدم الإدراك على المادة، ويدعي بأنَّ الفيزياء الحديثة قد توصلت في آخر نظرية لها إلى هذه النقطة.

سبق أن أشرنا إلى رأيه بشأن العالم، حيث قال: (إنَّ العالم، في رأيه، ليس سوى مجموعة من النقاط والطفرات التي تفتقر إلى الوحدة، وإلى الدوام، وإلى النظام والترتيب، وإنَّه خالٍ من أي محتوى يؤدِّي إلى علاقة حب وتعلق).

وعليه فإنَّ ما ندركه من العالم من صور على شكل أبعاد، ووحدات، واستمراريات، ونظم، ليست سوى أفكار لا علاقة لها بعالم الواقع، حسب قول (راسل).

لقد قال أيضاً: (إذا تغاضينا عن التعصب والعادات، فمن النادر أن نستطيع الدفاع عن وجود العالم نفسه، إذ إنَّ النظريات الفيزيائية تضطرهم إلى ملاحظة ما ذكر).

إذا لم تكن هذه هي المثالية، فما عساها تكون؟ يبدو أنَّ ليس هناك ما يمنع من أن يكون المرء مثالياً، وينكر وجود الله وما وراء الطبيعة، في الوقت نفسه.

لقد قال أيضاً: (إنَّ الشمس، في نظر فيزيائي اليوم، ليست أكثر من أمواج من الاحتمالات. فإذا سألتم: ما هذه التي تدعونها احتمالات؟ أو في أي محيط تسير هذه الأمواج؟ لأجابك الفيزيائي كالمجنون: لقد سمعنا كثيراً من هذا الكلام. لنفرض أنّنا أخذنا المسألة مأخذاً آخر، فماذا حينئذٍ؟ مع ذلك، إذا كنتم تصرون، سوف يجيبكم قائلاً: إنَّ الأمواج موجودة في معادلته، والمعادلة في فكره).

فهل يختلف ما قاله (أفانا سيف) عن (المثالية الفكرية) بشيء عن هذا الذي يقوله هذا الفيزيائي والرياضي الذي ينكر وجود الله وما وراء الطبيعة بماديته المنتمية إلى القرن العشرين؟

يتضح إذن إمكان تقديم المادة على الإدراك، أي اعتبار المادة بمثابة الأم، والإدراك وليدها. والانتماء، في الوقت نفسه، إلى الفلسفة الإلٰهيَّة، بل والقول بأصالة الوجود وبأسبقية الفكر، كما هي حال بعض الفلاسفة، مثل صدر المتألهين.

كذلك يتضح إمكان اعتبار الإدراك أصلاً، والشك في الوجود العيني لما وراء الإدراك، أو إنكاره وفي الوقت نفسه إنكار الله وما وراء الطبيعة، كما هي حال (راسل) وأمثاله.

يمكن القول إذن أنَّ المقياس الرئيسي في الاختلاف بين المذهب الإلٰهي

والمذهب المادي هو (خلق العالم). فالإلٰهي يرى العالم مخلوقاً، والمادي يراه غير مخلوق.

غير أنَّ هذا المعيار ليس صحيحاً أيضاً. صحيح أنَّ الإلٰهي يرى العالم مخلوقاً، إلاَّ أنَّه ليس من الضروري أن يعتبره الماديون غير مخلوق، فالمادية الجديدة، أي المادية الجدلية، تدعي، وفق المنطق الجدلي، إنَّ العالم (صيرورة) لا (كينونة)، وإنَّ العالم (جريان) وليس شيئاً ذا جريان، وإنَّ هذه (الصيرورة) أو (الجريان) ناشئة عن التناقض الذاتي في الأشياء. وعلى ذلك فإنَّ العالم، كما يقول ماركس (ذاتي الخلق)، يخلق نفسه بنفسه، وإنَّه كما يقول (ماركس) أيضاً، (تناسلي ذاتي السير) أي إنَّ العالم في حالة تخلّق دائم، وفي حالة نموٍّ ذاتي.

إنَّ الإلٰهيين يدّعون أيضاً إنَّ العالم في حالة تخلّق مستمر، فالخلق ليس أمراً (آنياً) حدث في الماضي وانتهى، بل هو حدث تدريجي مستمر، أي إنَّ العالم في حالة (صيرورة) مستمرة. إنَّ العالم في حالة دائمة من الحدوث والفناء. إنَّه حدوث دائم ومستمر، وبما أنَّه في حالة حدوث دائم ومستمر، فإنَّ أي مرحلة منه ليست في مرحلة سابقة ولا في مرحلة لاحقة، وعليه لا يكون العالم (ذاتي الخلق) ولا في حالة من (التناسل الذاتي السير) فلا يمكن أن يكون العالم علّة وجوده. إذن لا بدَّ من وجود علّة خالدة ذات إحاطة شاملة هي التي تحفظ استمرارية وديمومة وجود العالم.

وعليه فالمعيار ليس كون العالم إلٰهياً أو مادياً، مخلوقاً أو غير مخلوق.

إنَّ الماديين، لكي يزيدوا من إخفاء وجه المسألة الحقيقي، يطرحون أسساً أُخرى غير ذلك الأساس الذي قالوا عنه إنَّه (المسألة الفلسفية الأساس)، والذي يصطلح عليه أنَّه يختص بالمنطق ويبين ما بين المذهبين من اختلاف.

يقول (ستالين) في رسالة حول المادية الجدلية:

(إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا، لا يعتبر الطبيعة مجموعة من المصادفات والمظاهر المفككة والمجزأة التي لا يرتبط بعضها ببعض، بل على

العكس، يرى الطبيعة مجموعة أشياء في وحدة تامة ومظاهر يرتبط بعضها ببعضها الآخر ارتباطاً آلياً متسلسلاً. . .).

(إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا التي تعزو للطبيعة حالة من الركود والسكون وعدم التغير، يرى الطبيعة متحركة وفي حالات تحول متتالية وفي تكامل وتقدم دائمين. . .).

(إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا، يرى أنَّ سير التكامل يجري جرياناً بسيطاً في النشوء والارتقاء ولا تنتج تغيراته الكمية تحولات كيفية واضحة ومهمة. .).

إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا، يرى أنَّ في الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضاتها الداخلية، وذلك لأنَّ لكل منها قطباً سالباً وآخر موجباً، لها ماضٍ ولها مستقبل.

إنَّ الأسلوب الجدلي يعتقد أنَّ جريان تكامل الداني إلى العالي ليس نتيجة لتكامل الظواهر واتساعها وانسجامها، بل على العكس من ذلك، يرى ذلك نتيجة التناقضات الكامنة في الأشياء والظواهر فيحدث ما يحدث على أثر الصراع بين ميول المتناقضات على أساس التضاد الموجود بينها. . .).

أما إذا أردنا أن نسمع عن المذهب الإلٰهي، أو المذهب الميتافيزيقي، فيجب أن نتقبل (تعبدياً) كثيراً من الأشياء التي لا تعرف روحنا ولا روح أي إلٰهي آخر. علينا أن نقبل بأنَّ الميتافيزيقيين لا يعترفون بوجود عالم عيني، أوَّلاً، وإنَّ أجزاء العالم منفصلة لا رابط بينها، ثانياً، وإنَّ العالم ثابت لا حركة فيه وغير قابل للتغيير، ثالثاً، وإنَّ التغيرات التكاملية تسير على وتيرة واحدة ولن تبلغ حد الطفرة أبداً، رابعاً، وإنَّ ليس في العالم تناقض، خامساً، وعلى فرض وجود تناقض، ما، فإنَّه ليس تناقضاً ذاتياً بصورة صراع بين الجديد والقديم.

لا بدَّ للميتافيزيقيين أن يتقبلوا بأنَّ هذا طراز تفكيرهم، وإنَّ هذه هي نظرتهم إلى العالم، على الرغم من أنَّهم لا يعلمون لحدِّ الآن إنَّهم يفكرون وينظرون إلى هذا العالم وفق هذا المنحى من التفكير. فلو أراد هؤلاء أن

يعرفوا كيف يرون العالم، عليهم أن يستعيروا نظاراتهم من أيدي الماديين والديالكتيكيين، إذ إنَّهم بنظاراتهم لا يستطيعون أن يروا العالم ميتافيزيقيا.

تحضرني الآن حكاية (قاضي بلخ)، وهي تدور حول رجل طال غيابه عن بلدته، فحكم القاضي بموته واتفق أن ظهر الرجل بعد ذلك بأيام، فقبض عليه رجال القاضي وألقوه في التابوت بالقوَّة وحملوه وساروا به إلى حيث يدفنونه. وكلَّما رفع صوته بالصراخ بأنَّه حي، إلى أين تذهبون بي؟ كانوا يردون قائلين إنَّك مخطىء. لقد قال القاضي إنَّك قدْ مُتَّ، فأنت ميت ويجب دفنك.

فالميتافيزيقيون لا يحق لهم أن يقولوا: إنَّنا واقعيون، وأقدر منكم على إثبات أصالة الوجود، وإنَّنا نحن وحدنا القادرون على إثبات ذلك. ولا يحق لهم كذلك أن يقولوا: إنَّنا لم نقل إنَّ أجزاء العالم منفصلة بعضها عن بعض. بل أنَّ ظهور نظرية وحدة العالم وترابط أجزائه ترابطاً آلياً مرجعه إلينا، لأنَّنا نحن الذين قلنا إنَّ العالم كائن حي، كالإنسان، وإنَّ مذهبنا هو وحده الذي يحق له القول بوجود رابط آلي يربط جميع أجزاء العالم.

والإلٰهي لا يحق له أن يقول إنَّ أعلى النظريات في حركة العالم بل إنَّ حركة العالم نفسها قد ظهرت على يدي، وإنَّ مذهبنا هو القادر على إثبات كون العالم جرياناً وليس شيئاً جارياً.

ولا يحق له أيضاً أن يقول: إنَّ ما تسمونه تبديل التغيير الكمِّي إلى تغيير كيفيّ، نحن سبقناكم إليه قبل سنوات، بل قرون، بصيغته الصحيحة، وهي (إنَّ التغييرات الكيفية مقدمات لتغييرات كمية) أما ما يقوله علم الحياة بشأن تكامل الأحياء، فإنَّه نظرية جديدة لا علاقة لكم بها.

ولا يحق له أن يقول: إنَّنا نحن أول من اكتشف الدور الأساس الذي يمثله التناقض في العالم. وإذا تغاضينا عن سلسلة الأخطا التي وقعتم فيها بأنَّكم اعتبرتم التناقض نفسه عاملاً حركياً، من دون الالتفات إلى عوامل التناقض، ومن دون الالتفات إلى أنَّ دور التناقض دور ثانوي، ومن دون الالتفات إلى أنَّ عوامل التناقض وقواه هي نفسها معلولات لحركة العالم وتحولاته وتغيراته. لذلك فالتناقض لا يمكن أن يكون وجهاً للحركة. بل إنَّ

التحركات والتحولات هي التي تؤدّي إلى ظهور التناقض والقوى المتناقضة، وهذه بدورها تصبح عاملاً من عوامل تسريع التحرك.

نعم، لا يحق للميتافيزيقي أن يردِّد تلك الأقوال، لأنَّه إذا ردّدها على لسانه، فما يكون من أمر هذه الاعتراضات «العلمية» الكثيرة التي تردّ على أقواله؟.

لا يحق للميتافيزيقي أن يسأل: كيف يمكن لي، بعد إنكاري العالم العيني، أن أصفه بأنَّه على صورة أجزاء مفككة ومفصلة؟ ولا يحق له أن يسأل: كيف، وأنا أنكر وجود العالم، أقول إنَّه ثابت لا يتحرك؟.

لا يحق للميتافيزيقي أن يسأل: كيف يمكن أن أعتبر العالم ساكناً وراكداً وغير متغير، ثم أقول إنَّ سير التكامل يجري جرياناً بسيطاً في النشوء والارتقاء، ولا تنتج تغيراته الكمية تحولات كيفية؟

نعم، لا يحق له الكلام على أي من هذه المسائل، لأنَّ القاضي هذا حكم، ولا مرد لحكم القاضي، ترى لماذا لا يملك الماديون، وعلى الأخص الماديون الجدليون، الجرأة على المواجهة المباشرة؟ لماذا لا ينقلون كلام الآخرين على حقيقته وينقدونه؟ لماذا (يقتلون القتيل ثم يبكون عليه) أي يحرفون الكلام ومن ثم يبدأون بنقده؟ لماذا لا يثقون بأنفسهم وبأسلوبهم؟

تعالوا نضع كل مذهب في قبال الآخر بكلِّ صراحة وجرأة، ونقيِّمه على وفق الأُصول العلمية والمنطقية.

هل المذهب الإلٰهي يعني إنكار الطبيعة؟ أم يعني إنكار قوانين الطبيعة؟ أم هو إنكار قانون العلة والمعلول؟ أم إنكار قانون الحركة؟ أم ينكر تأثير أجزاء الطبيعة بعضها ببعض، أم أنَّه لا يرى العالم كلا لا يتجزأ؟ أم أنَّه ينفي التكامل؟

أو على العكس، إنَّ الإلٰهي لا يرى الوجود منحصراً بالطبيعة، ولا يرى أنَّ قوانين الفيزياء والكيمياء هي وحدها التي تحكم الوجود، ويرى أنَّ العالم كل مدرك، وأنَّ له ماهية تبدأ (منه) وتنتهي (إليه).

إنَّ الفرق بين الإلٰهي والمادي كالفرق بين العالم النفسي والمحلل النفساني. فقبل أن يكتشف المحلل النفساني حدود الوعي الباطن، لا تكون

نفس الإنسان في نظر العالم النفسي سوى سلسلة من الإدراكات، والأحكام، والاستدلالات، والغرائز، والعواطف، والميول، والرغبات، والإرادات، وهي جميعاً ممَّا يحسّ بها الإنسان. وبعد ظهور المحلل النفساني، اكتشفت مناطق أوسع أطلق عليها اسم (اللاوعي أو اللاشعور). ودنيا اللاوعي هذه أوسع بكثير من دنيا الوعي والشعور وأعظم، وتسيطر عليه. فالمحلل النفساني لم ينف منطقة علم النفس السابقة، بل إنَّه أخرج واقع النفس الإنسانية من حدود منطقة الوعي، وهو كذلك لم ينف قوانين دنيا الوعي، ولكنَّه توصل إلى سلسلة من القوانين الأُخرى الخاصة باللاوعي والمسيطرة على قوانين دنيا الوعي.

طريق المعرفة:

الشيء المهم هنا هو كيف يتعرف الإلٰهي إلى عالم يقع وراء العالم المحسوس، نسبته إلى العالم المحسوس كنسبة دنيا اللاوعي إلى دنيا الوعي، بل أكثر، كمثل (الشيء) إلى (الفيء) أو كنسبة العاكس إلى المعكوس، أو الشعاع إلى مصدر النُور؟ ترى أثمة طريق إلى تلك المعرفة؟ صحيح أنَّنا إذا لم نعثر على طريق إلى المعرفة المطلوبة، يجب علينا أن نلتجىء إلى (اللاأدرية) وليس إلى المادية التي تنفي وتجزم. ولكن هل من الصعب العثور على طريق لمعرفة عالم ما وراء الطبيعة، ولمعرفة قوانين أُخرى غير التي في المادة وما تنتج منها؟

إنَّ طرق معرفة العالم الآخر متعددة، ليس هنا مجال تبيانها وتوضيحها. إنَّ واحداً من تلك الطرق يمرُّ عبر الطبيعة مباشرة: إنَّه طريق تظهر فيه الطبيعة (مرآة) و(آية) و(دليلاً) على ما وراء الطبيعة. يثبت هذا الطريق أنَّ ماهية الطبيعة (منه) و(إليه).

إنَّ معرفة ما وراء الطبيعة بهذه الصورة ـ وهي معرفة بالآثار والدلائل ـ لا تختلف من حيث الماهية عن الأسلوب الذي نتبعه لمعرفة معظم أُمور العالم. أي انَّ معرفتنا بعدد من الأشياء معرفةً مباشرة مبنية على أساس الدرس والملاحظة من دون واسطة. إلاَّ أنَّ معرفتنا بأُمور أُخرى معرفة غير مباشرة، مبنية على دراسة آثارها ودلائلها.

فمثلاً، نحن نعرف آثار الحياة عن طريق الملاحظة مباشرة، ولكن الحياة في

نفسها، باعتبارها عاملاً يكمن في الكائنات الحية، نتعرف إليها ونصدق بها عن طرق آثارها ودلائلها، وبعبارة أُخرى إنَّ معرفتنا بالحياة معرفة غير مباشرة نصل إليها عن طريق الاستنباط والاستدلال، وما يصطلح عليه باسم (البرهان الإنِّي).

كذلك أمر معرفتنا بالنفس اللاواعية، فهي معرفة غير مباشرة عن طريق الآثار والعلائم و(البرهان الإنِّي) بينما معرفتنا بالنفس الواعية معرفة مباشرة عن طريق الملاحظة الباطنية.

هل تعلمون أنَّ معرفتنا بالوقائع والحوادث الماضية عن الأشخاص، مثل معرفتنا بـ(ابن سينا)، مثلاً، هي معرفة غير مباشرة، أي إنَّها من النوع الاستبطاني الاستدلالي وبطريق (البرهان الإنِّي).

يحسب المرء لأول وهلة أنَّ معلوماته عن الحوادث الماضية التي كانت حوادث ملموسة في حينها معلومات مباشرة، وعلى الأخص إذا كان قد (سمع) عن تلك الحوادث من أشخاص أو (قرأ) عنها في كتاب، مع أنَّ ما سمعه لم يكن سوى مجموعة من الكلمات والأصوات تخرج من فم إنسان معاصر، وإنَّ ما رآه لم يكن سوى الحبر على الورق في صورة خطوط ظهرت يوماً هناك وما زالت باقية. أما (ابن سينا) فليس أياً من تلك. إنَّما الفكر يستدل بالبرهان العقلي على وجود شخص اسمه (ابن سينا) يتصف بالصفات المذكورة، فيذعن بوجوده إذعاناً يقينياً غير قابل للشك ـ على الرغم من أنَّ (راسل) يقول إنَّ هذا الإذعان عند الذين لا يملكون فكراً فلسفياً. يكون إذعاناً لا واعياً ـ وعليه فإنَّ وجود (ابن سينا) في أذهان أبناء هذا العصر وجود استنباطي ومعقول، وليس وجوداً محسوساً.

فضلاً عن ذلك، إذا ما أمعنَّا النظر جيداً ومحَّصنا إذعانات الفكر بشأن الموجودات التي نحسبها محسوسة، نجد أنَّ معلوماتنا ومعرفتنا حتى عن أقرب الناس الذين نعاشرهم يومياً واصلة إلينا عن طريق غير مباشر وهي من النوع الاستبطاني العقلاني، عن طريق (الآية) و(العلامة).

إنَّ الكائن الوحيد الذي نعرفه مباشرة من دون وساطة الآثار والعلاقات هو نفسنا، وما عداها فنحن نصل إلى معلوماتنا عنه بالواسطة وبطريق غير مباشرة، بما في ذلك الوجود العيني للآيات والعلامات نفسها، فإنَّنا نعرفها

أيضاً عن طريق آياتها وعلاماتها. أما إذا عرفنا الله عن طريق التزكية وصفاء النفس، فتكون تلك معرفة مباشرة ومن دون وساطة.

فما أعجب أن نعلم، بعد التمحيص، أنَّ معرفتنا بالعالم الخارجي معرفة غير مباشرة، وأنَّ المعرفة المباشرة تنحصر في معرفة النفس ومعرفة الله.

إنَّنا لكي نوضح كيف أنَّ معرفتنا حتى بوجود صديق نعاشره كل يوم معرفة غير مباشرة نحصل عليها من طريق الاستنباط والاستدلال العقلي بالدلائل والإمارات، نذكر لكم ما يقوله فيلسوف ورياضي وفيزيائي مادي ينكر وجود الله. إنَّه (راسل) نفسه. يقول في بحث له عن عدم صلاحية تعميم نتائج الحالات التي أجريت فيها تجارب على الحالات التي لم تجر فيهاتجارب:

(سبق القول بأنَّ ما أجريت عليه التجارب أقل بكثير ممَّا يخطر ببال الإنسان. فمثلاً أنت تدعي بأنَّك ترى صديقك السيد (جونز) في حالة المشي، إلاَّ أنَّ قولك هذا أكبر ممَّا لك حق التصريح به. إنَّ ما تراه ليس سوى نقاط متتالية ملونة تجري على أرضية ساكنة. إنَّ هذه النقاط، وبطريقة (بافلوف) في الاقتران الشرطي، تحيي في فكرك (جونز)، ومن ثم فإنَّك تقول إنَّك ترى جونز... إنَّ قولك إنَّك ترى جونز أشبه ما يكون بارتداد قذيفة عن جدار متجهة إليك، فتقول إنَّ الجدار قد ارتطم بك، حقاً ما أقرب هذين المثلين من بعضهما. وعليه فإنَّ الأشياء التي نتصور رؤيتها لا نراها أبداً. فهل من دليل على أنَّ الشي الذي نظن أنَّنا نراه ـ وإن لم نره في الواقع ـ موجود؟ إنَّ العلم طالما افتخر بكونه تجريبياً، وأنَّه لا يؤمن إلاَّ بما يمكن التحقق منه. والآن يمكنك أن تحقق في ذهنك تلك الظواهر التي تسميها (رؤية جونز)، ولكنَّك لن تستطيع أن تدرك جونز نفسه حقاً. إنَّك تسمع أصواتاً وتقول إنَّ جونز يتحدث إليك، وتحس أنَّ يداً تمسك فتقول إنَّ جونز قد لمسك بيده، وإذا لم يكن قد استحم منذ أيام، فإنَّك تشمئز من رائحته إذا اقترب منك وتعزو تلك الرائحة إلى جونز. والآن إذا كنت قد وُضعت تحت تأثير هذا البحث، فلك أن تخاطبه عبر التلفون، قائلاً: آلو، هل أنت هناك؟ فتسمعه يقول نعم، ألا تسمعني؟ ولكن إذا اعتبرت كل هذه شواهد على أنَّه هناك، فإنَّك لا تكون قد أدركت وجهة نظر هذا البحث...).

يقصد (راسل) أن يقول إنَّ وجود شخص مثل جونز بالنسبة إلى صديقه نوع من الاستنباط وليس مشاهدة مباشرة. ولكن بما أنَّ راسل يقول بالمعرفة المنطقية، فإنَّه يرى أنَّ الشي الذي تراد معرفته يجب أن يوضع تحت الدرس مباشرة، أو أنَّه يقع، في الأقل، تحت التعميم، في حين أنَّ وجود جونز لا هو من المشاهد المباشرة ولا هو نتيجة تعميم المشهود على غير المشهود، وعلى ذلك فإنَّه يستنتج منطقياً أنَّ وجود جونز مشكوك فيه، ولا يمكن إثباته علمياً.

إنَّ هذا الاستنتاج الخاطىء ناشىء عن طريقة راسل المنطقية والفلسفية في المعرفة الخاطئة، والتي سوف نوضحها فيما بعد.

والنقطة الأُخرى التي يجب التنويه بها هي أنَّ الفكر الفلسفي هو وحده الذي يشك في وجود شخص مثل السيد جونز، أما الفكر البسيط العادي فلن يدع للشك طريقاً إلى نفسه. فلماذا؟ هل هذا من قبيل الشك في البديهيات؟ كلا أبداً.

عندما يقف الطفل أو الإنسان العادي أمام المرآة ويرى صورته فيها، هل يشك في أنَّ صورته موجودة فعلاً في المرآة؟ إنَّ الفكر الفلسفي لا يشك مطلقاً في عدم وجود أي صورة في المرآة.

الحقيقة هي أنَّ الفكر غير الفلسفي لا يدرك أن ما يراه ليس الوجود العيني للأشياء، بل هي الصور المنعكسة عن الأشياء في الفكر، وعليه فإنَّه لا يشك في وجود ما يراه، ما دامت التجربة لم تثبت خلاف ذلك. غير أنَّ الفكر الفلسفي يرى الفرق بين الاثنين. إنَّ انعكاس صور الأشياء في الذهن في نظر الفكر الفلسفي ليس سوى حكاية عن بعض الأفعال والانفعالات التي تصدر عن الأعصاب، وهي مجرد دليل وإمارة على وجود واقع هو سبب تلك الآثار والتأثيرات، وعلى هذا فإنَّ وجود السيد جونز للفكر غير المنطقي وجود محسوس ومشهود ومعرفة مباشرة، ولكنَّه للفكر الفلسفي وجود غير محسوس وغير مشهور ومعرفة غير مباشرة، أي إنَّه وجود استنباطي استدلالي معقول.

أما كون (راسل) يريد من كل هذا ـ كالشك الفلسفي في وجود السيد جونز ووجود أي أمر آخر من هذا القبيل، وعلى الأخص وجود وقائع كانت في الزمن الماضي (مثل ابن سينا في المثال السابق) ـ أن يصل إلى نتيجة فناشىء من خطأ منطقه الفلسفي.

المعرفة السطحية والمعرفة المنطقية التعميمية والتجريبية:

إنَّ الإنسان، مثل أي حيوان آخر، يحسّ بالعالم لأوّل وهلة، ويختزن ما يحسُّ به في ذاكرته. إلاَّ أنَّ الإنسان يمتاز بالقدرة على التفكير والتعقل، ولذلك فهو يقوم بنوع آخر من المعرفة، وفي هذه المرحلة من المعرفة يعمد الإنسان إلى عدد من الصور المشابهة فيصوغ منها مفهوماً كلياً عاماً، ثم يصنف هذه الكليات في مجموعات يضع لكل منها مقولة خاصة: الكم، والكيف، والإضافة، والجوهر، وغير ذلك. ويجرى سلسلة من التجارب فيطلع على خواص الأشياء وآثارها، ويعمم ما يصل إليه من نتائج تجاربه على عدد من الأفراد، ويكتشف القوانين الكلية.

إنَّ مسألة تعميم القضايا التي اختبرت على القضايا التي لم يجر اختبارها تعد من المسائل الفنية. إنَّ أصحاب المادية الجدلية يمرون بالمعركة كالعادة مروراً من دون أن يجشموا أنفسهم عناء التورط فيها، ويريحون أنفسهم ببضع جمل بسيطة، قائلين: (إنَّ عدداً من الظواهر لا يحصى في العالم العيني الخارجي ينعكس عن طريق حواسنا الخمس في الدماغ ممَّا يعطي معرفة حسية في أول الأمر. وبتجمّع معطيات كافية من الإدراك الحسي، تظهر (طفرة) وتتحول المعرفة الحسية إلى معرفة تعقلية، أي إنَّها تتحول إلى (مثال)، غافلين عن أنَّه لو كانت المعرفة التعقلية من نوع الطفرة وأنَّها تجاوز الكم إلى الكيف، فلا تعدو هذه المعرفة عن أن تكون انعكاساً من انعكاسات العالم، وذلك لأنَّه في كل طفرة وتجاوز من الكم إلى الكيف يغير الشيء ماهيته ونوعيته، ويتغير كلياً ويصبح شيئاً آخر. فإذا كان الإحساس انعكاساً للعالم الخارجي ثم يغير ماهيته فيصبح صورة تعقلية، تكون رابطة التعقل عندئذٍ، مقطوعة عن العالم الخارجي، وهذا يعني المثالية.

الحقيقة هي أنَّ جميع النظم الفلسفية الغربية تحار في توضيح ميكانيكية التعميم، وهذا (راسل) لا يخفي حيرته بهذا الخصوص، كما رأينا.

ولما كان هذا النوع من المعرفة المنطقية مقبولاً من لدن الجميع، فلا نرى موجباً لبحث موضوع ميكانيكية التعميم من وجهة النظر الإسلامية.

إنَّما الذي ينبغي أن نشير إليه هنا هو أنَّ المعرفة المنطقية لا تنحصر بالمعرفة التجريبية التعميمية. ففي المعرفة التجريبية يقوم الفكر أولاً باختبار بعض الأُمور اختباراً عملياً، ومن ثم يسحب الحكم الناتج من هذه الأُمور المجربة على الأُمور المشابهة. وفي الواقع، أنَّ عمل المعرفة الفكرية يتحرك حركة أُفقية.

المعرفة المنطقية العمودية:

غير أنَّ للفكر نوعاً آخر من طرق المعرفة يمكن أن نطلق عليه اسم (المعرفة العمودية)، إذ إنَّ الفكر في هذه الحركة يتخذ من الأُمور المجربة وسيلة وآلة للنفوذ إلى عمق ما وراءها.

إنَّ ما سبق أن أشرنا إليه، أعني معرفة الطاقة والحياة من آثارها الخاصة، ومعرفة اللاوعي عن طريق بعض النشاطات الواعية، ومعرفة الماضي البعيد بالآثار والعلائم الحاضرة، وحتى إدراك الفكر الفلسفي بالوجود العيني والواقعي للمحسوسات من العلائم والآثار الحسية المباشرة التي تحدث في الحواس، كلها من هذا النوع من المعرفة. وهذه هي المعرفة التي أطلقنا عليها اسم المعرفة بالاستنباط أو بالاستدلال، أو بحسب تعبير القرآن، المعرفة بالآية والعلامة.

إنَّ المعرفة بتوسط الآية والعلامة، بخلاف ما يتصوره بعضهم، معرفة تعقلية وفلسفية. صحيح أنَّ ما اتخذ وسيلة وآية هو أمر محسوس ومشهود، إلاَّ أنَّها معرفة فلسفية وتعقلية خالصة.

من هنا يتضح أنَّ معرفة الله، وإن لم تبد معرفة تجريبية، أي إنَّها لا تضع الله تحت التجربة، إلاَّ أنَّ ماهية هذه المعرفة لا تختلف كثيراً عن ماهيات مجموعة من معارفنا عن الطبيعة، كالحياة، والوعي الباطني أو اللاوعي، وغيرهما.

إنَّما الاختلاف هو في كون الاستدلال جزئياً وكلياً. فمثلاً، لا يرى عالم الأحياء سوى آثار الحياة، أما الحياة نفسها فإنَّه (يستنبطها) استنباطاً.

إنَّ محللاً نفسانياً يلاحظ عدداً من الآثار والعلائم على السطح الخارجي للنفس الواعية، ثم (يستدل) على وجود اللاوعي، أو الوعي الباطني.

إلاَّ أنَّ نبياً، أو موحداً على غرار إبراهيم، يطلق نظرة في الكائنات جميعها، فيرى فيها آثار (المربوبية) و(المقهورية) و(عدم الاستقلال) وإنَّها (قائمة بغيرها). لقد لاحظ إبراهيم علائم (المربوبية) و(المقهورية) في نفسه أوَّل الأمر، فراح يبحث عن (ربّه) فظنّه كوكباً فقمراً فشمساً، ولكنَّه سرعان ما لاحظ فيها جميعاً أمارات التغير والتحرك والمحكومية، فأشاح بوجهه عنها واستطاع أن ينفذ عميقاً إلى ما وراء العالم المتغير المتحرك، إلى عالم ثابت غير متغير كامل، وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

العالم الذي يراه الإلٰهي:

إنَّ العالم الذي يراه الإلٰهي الحقيقي العارف بالدِّين يتميز بأنَّه (منه) أي إنَّ حقيقة العالم تساوي كونه (منه)، ولا يعني هذا إنَّ للعالم حقيقة يمكن أن تنسب أو تضاف (إليه) مثل حقيقة انتساب الابن لأبيه، ولا كإضافة أي شخص إلى آخر، ولا انتساب حقيقة اختراع ما إلى مخترعه وصانعه، بل إنَّ حقيقة العالم وماهيته هي (هو) نفسه، وهي الصدور نفسه (عنه)، والتعلق والارتباط نفساهما (به)، والإضافة نفسها (إليه). وهذا هو معنى (الخلق) ومفهومه، ومعنى أن يكون العالم كله (مخلوقاً) من مخلوقات الله.

ومن هنا فإنَّ مسألة هل للعالم بداية زمانية أم لا ـ تلك المسألة التي كثر الحديث عنها. ولقداعترف فيزيائي اليوم بوجود بداية للعالم ـ ليس لها أي تأثير على مفهوم الخلق بالمعنى الصحيح للكلمة.

وبالإضافة إلى كون العالم الذي يراه الإلٰهي ذا ماهية تتصف بأنَّها (منه) فإنَّها تتصف كذلك بأنَّها (إليه)، بل إنَّ هاتين الصفتين متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأُخرى. إنَّ الوجود يسير من النقطة التي بدأ منها في قوس نزولاً ليعود ثانية في قوس صعوداً إلى النقطة نفسها. وفي هذا يقول مولوي:

تتجه الأجزاء نحو الكل فالبلابل تعشق وجه الورد

ما يأتي من البحر إليه يعود فمن حيثما جاء إليه يعود
من المبدأ سيول جارفة ومن جسدنا روح يُسَيّرها العشق

وهذا هو المعاد الذي أكثر الأنبياء ذكره والحث على الإيمان به.

إنَّ العالم الإلٰهي عالم خير وجود ووحدة وانسجام، ويتبع ذلك الشر والبخل والتفرق والتضاد. غير أنَّ لهذه الحالات التبعية دوراً أساسياً في جريان الخير والجود، وفي ظهور الوحدة والانسجام.

هذا العالم عالم شاعر، فبالإضافة إلى قوانين المادة الجامدة الصلبة ثمة قوانين أُخرى تحكمه أيضاً. فكما أنَّ الإنسان مثلاً، من حيث أجهزته الجسمية، تتحكم فيه قواعد وضوابط، وقد تمرض هذه الأجهزة البدنية وقد تشفى بدواء مادي، فإنَّه في الوقت نفسه، من حيث روحه التي فيه، وفكره، وعقله واستعداده للتلقي، يقع تحت سيطرة الروح ويجري فيه حكمه وقوانينه، والعلة الروحية تسبب المرض الجسمي كما أنَّ المرض الجسمي قد يشفي الروحية.

العالم كله كذلك أيضاً هنالك في العالم مجموعة من العلل من الأفعال وردودها، تتحكم في قوانين المادة الجامدة الصلبة، وهي قوانين وليدة روح العالم وقواه المدبرة له.

ولهذا فإنَّ العالم يعنى بخير الإنسان وشره، يحمي الأخيار وطلاب الحق والمدافعين عنه، ويقضي على دعاة الباطل. إنَّ سر الدُّعاء والاستجابة كامن في هذه الصفة من صفات الدُّنيا.

إنَّ العالم الذي يعرفه الإلٰهي عالم متكامل موجّه، إنَّ كل كائن في أي موقع كان يتمتع بمقدار من الهداية ـ أو الوحي كما يسميه القرآن ـ يتناسب مع وجوده. ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾.

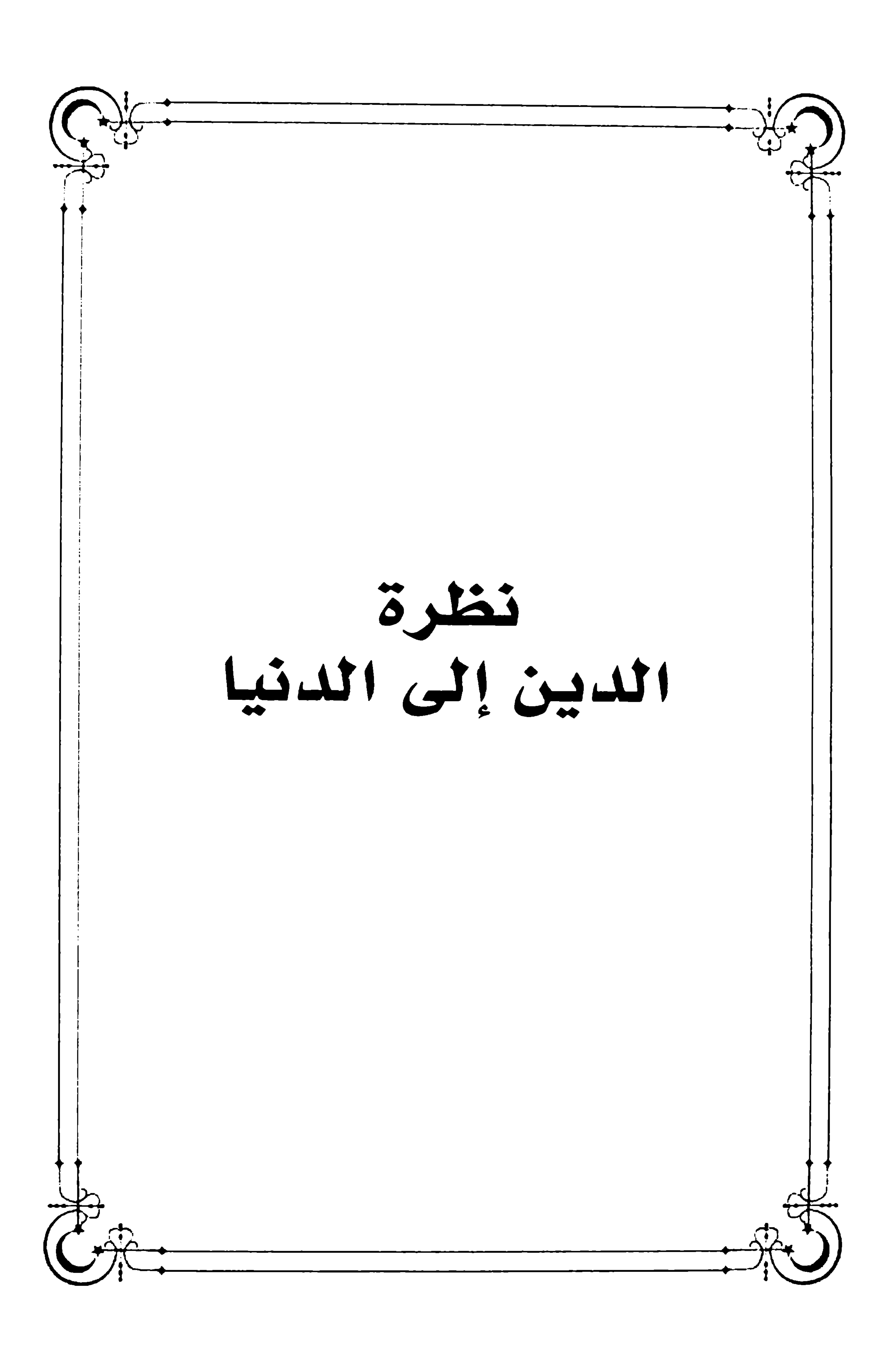
إن المجتمع البشري لا يستهين من الهداية. ومن هنا أصل النبوّة أيضاً.

هذه الدُّنيا دنيا لا يضيع فيها شيء ويبقى الإنسان قرين عمله وما أن تحين الساعة حتى يحضر الناس جميعاً إلى معرض الأعمال: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَـٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾.

إنَّ العالم الذي يظهر في المنظور الإلٰهي، كل لا يقبل التجزئة، أجزاؤه وأعضاؤه تشبه أجزاء الجسد وأعضاؤه كلها مترابطة وتؤلف بمجموعها (وحدة) واحدة.

وعلى ضوء هذه النظرة إلى العالم، فقد خلق الله بإرادته وبقضائه وقدره العالم في نطاق من النظم والقوانين والسُّنن. إنَّ القضاء والقدر الإلٰهي يقضي أن تجري الأُمور بعللها وأسبابها المعينة لها، ليس غير.

والإنسان، في هذا المنظور، ولكونه يتمتع بجوهر روحي غيبي، فإنَّه يتمتع لذلك بإرادة حرة يستطيع بها أن يتحرر من قيود المحيط وقيود المجتمع وقيود الطبيعة الحيوانية إلى حدٍّ كبير، وهو لهذا مسؤول عن نفسه وعن مجتمعه.



نظرة
الدين إلى الدنيا

نظرة الدين إلى الدنيا

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع البحث هو الدنيا في نظر الدين. وبالطبع أننا نبحث الموضوع من حيث وجهة النظر الإسلامية، وخصوصاً من حيث المنطلق المنطقي الذي ينطلق منه القرآن، وهو منطق ينبغي توضيحه، لأن أول موضوع في الموعظة والنصيحة يجري على لسان الدين هو ذاك الذي يتناول الدنيا بالذم وبالابتعاد عنها، وتركها وعدم التمسك بها.

إن من يريد أن يصبح واعظاً يعظ الناس، فأول موضوع يتبادر إلى ذهنه هو أن يحفظ شيئاً من الشعر أو النثر في ذم الدنيا والزهد فيها، بحيث أن ما طرق سمع الناس من المواعظ لا يصل إلى المقدار الذي سمعه حول هذه الموعظة.

إن هذا الموضوع يرتبط بتربية الناس وأخلاقهم ونوع توجهاتهم نحو القضايا الحياتية، ولذلك فهو موضوع على جانب كبير من الأهمية. فإذا أمكن تفسيره تفسيراً معقولاً وجيداً، لكان له تأثير في تهذيب الأخلاق، وعزة النفس، وبعد النظر، والسعادة الفردية، وحسن الروابط الاجتماعية، أما إذا كان تفسيره سيئاً، فإنه سيكون مدعاة لتخدير الأعصاب، واللامبالاة، ومنشأ كل تعاسة فردية وشقاء اجتماعي.

الخطأ في تفسير الزهد وترك الدنيا:

إنه من باب المصادفة أن أصبح التفسير الثاني هو الأكثر رواجاً، وأنَّ الشعر أو النثر الذي ظهر في هذا الباب كان في الأغلب من هذا النوع الذي يخدر الإحساس. إن لهذا سببين اثنين: **الأول**: هو نفوذ بعض الأفكار والفلسفات التي كانت موجودة قبل الإسلام، والمبنيَّة على سوء الظن بالوجود وبالدنيا والأيَّام، وإن كل شيء في هذا العالم مبني على الشرِّ. وهي أفكار انتشرت بين المسلمين بعد اختلاطهم بالأقوام الأخرىٰ.

والثاني: هو الحوادث التاريخيَّة المرَّة، والحوادث الاجتماعيَّة الخاصَّة التي وقعت خلال الأربعة عشر قرناً في المحيط الإسلامي، فكانت سبباً في خلق سوء الظن وانفصام الوشائج، وشيوع فلسفات مبنية علىٰ الشك وسوء الظن.

علينا الآن أن نرىٰ ما هو منطق القرآن بهذا الشأن؟ هل يمكن استخراج هذه الفلسفة السيئة الظن من القرآن؟ أم أنَّ القرآن يخلو من هذه الأفكار؟

الزهد في القرآن:

في الوقت الذي يتحدث فيه القرآن عن الدنيا علىٰ أنَّها حياة فانية لا تستحق أن يعتبرها الإنسان هدفاً نهائيّاً له، يقول أيضاً: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾[1].

وفي الوقت الذي لا يرىٰ القرآن الدنيا جديرة بأن تكون غاية آمال البشر، كذلك لا يرىٰ المخلوقات والموجودات من سماء وأرض وجبال ومحيطات وصحاري ونبات وحيوان وإنسان، وما هنالك من أنظمة وحركة ودوران كلَّها باطلة وقبيحة وخطأ بل علىٰ العكس من ذلك يرىٰ هذا كلّه نظاماً حقاً، ويقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾[2] إنَّ القرآن يقسم بالموجودات وبالمخلوقات ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ﴿١﴾ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا

(١) سورة الكهف: الآية٤٦.

(٢) سورة الدخان: الآية٣٨.

﴿... ۝٢﴾[١] و﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ۝٣﴾[٢] و﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ۝١ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ۝٢﴾[٣] و﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾[٤] ويقول سبحانه: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[٥].

في الواقع إن سوء الظن بالخلق وبدوران العالم وبنظامه لا يتفق مع الفلسفة الإسلاميَّة، أي النواة المركزيَّة للفلسفة الإسلاميَّة، وهي التوحيد. فتلك النظريات إما أن تكون مبنية على أساس مادي ينكر وجود إله حق حكيم وعادل، وإما أن تكون قائمة على الثنائية أو الإزدواجية في الوجود، كما هي الحال في بعض الفلسفات التي تقول: إنَّ هناك أصلين أو مبدأين للوجود، أحدهما للخير، والآخر للشرّ.

إلاَّ أنَّ ديناً بني على التوحيد، وعلىٰ الاعتقاد بإله رحمن رحيم عليم حكيم، لا مكان فيه لأمثال هذه الأفكار، كما ورد في الكثير من آيات القرآن.

إن ما قيل عن فناء الدنيا وزوالها، تشبيهاً بالنبات الذي يخرج من الأرض على أثر مطر، فينمو ويخضّر، ثم يصفرّ ويجف ويتلاشىٰ تدريجياً، إنما قد قيل لرفع قيمة الإنسان الذي ينبغي ألاَّ يجعل غايته وهمه ومنتهىٰ آماله أموراً مادية، فما من أمر دنيوي جدير بأن يكون هدفاً أعلىٰ. وليس في هذا ما يحملنا على القول: إنَّ الدنيا، بحد ذاتها شرّ وقبح.

ولذلك ما سمعنا أنَّ أحداً من علماء الإسلام قد حمل تلك المجموعة من الآيات علىٰ محمل سوء الظن بالكون ودوران الزمان والأيَّام.

---

(١) سورة الشمس: الآية١ـ٢.
(٢) سورة التين: الآية١ـ٣.
(٣) سورة العاديات: الآية١ـ٢.
(٤) سورة الشمس: الآية٧ـ٨.
(٥) سورة الملك: الآية٣.

هل التعلُّق بالدنيا مذموم:

جاء في بعض التفاسير التي فسرت بها تلك الآيات إنَّ مضمون هذه الآيات ليس ذماً للدنيا نفسها، لأنَّ الدنيا ما هي إلاَّ هذه الأشياء العينيَّة التي نراها في الأرض والسماء، وليس في أي من هذه شيء سيء، بل إنَّها جميعاً دلائل علىٰ قدرة الله وحكمته، فلا يمكن أن تكون سيئة، ولكن السيء والمذموم في الموضوع هو التعلُّق بهذه الأمور في الدنيا، لا الدنيا ذاتها، لقد قيل الكثير من الشعر والنثر في ذمّ حبّ الدنيا بحيث يخرج عن العدّ والإحصاء.

هذا تفسير كثير الشيوع، إذ لو سألت شخصاً عن معنىٰ كون الدنيا مذمومة، لقال لك: إنَّ معنىٰ ذلك هو: إنَّ حبَّ الدنيا هو المذموم، لا الدنيا ذاتها، إذ لو كانت هي المذمومة لما خلقها الله.

لو أنَّنا أمعنَّا النظر في هذا التفسير ـ على الرغم من شهرته وأخذه مأخذ الأمور المسلم بها ـ لرأينا أنَّه لا يخلو من بعض التحفظ، بل قد يكون علىٰ شيء من التباين مع القرآن نفسه.

من ذلك، مثلاً علينا أن نعرف إن كانت علاقة الإنسان بالدنيا علاقة فطريَّة وطبيعيَّة، أي هل إنَّ هذه العلاقة كامنة في غريزة البشر وجبلته؟ أم إنَّها مكتسبة فيه فيما بعد بسبب عوامل وظروف خاصَّة، كالعادة، أو التلقين، أو أي عامل آخر؟ فالوالدان متعلقان بأبنائهما، والأبناء بوالديهم، والذكر والأنثىٰ يتعلق بعضهما ببعض. وكلُّ الناس يحبون المال والثروة، والجاه والاحترام، وكثيراً من الأمور الأخرىٰ.

فهل هذه العلاقات طبيعيَّة وفطريَّة، أم إنَّها مكتسبة من أثر سوء التربية؟.

لا شكَّ إنَّها علاقات طبيعيَّة فطريَّة، فكيف يمكن أن تكون مذمومة، وأن يكون علىٰ الإنسان أن يتجنبها ويزيلها عن نفسه؟ فكما أنَّنا لا يمكن أن نقول: إنَّ المخلوقات والموجودات، الخارجة عن وجود الإنسان شرّ ولا حكمة فيها، وكما أنَّ أي عضو من أعضاء الإنسان وجوارحه لا يكون خلواً من الحكمة، حتىٰ الشعيرة الدمويَّة والعضو الصغير، وحتى الشعرة

الواحدة لا يمكن أن نقول: إنَّها زائدة وعبث، كذلك الأمر في القوى والغرائز وأجهزة الإنسان الروحيَّة، في الميول والرغبات، فما من رغبة أو ميل فطري في الإنسان إلاَّ ولوجوده حكمة وهدف أو قصد، إنَّ لكل هذه الأمور حكمتها: العلاقة بالأولاد، بالأبوين، بالزوج، بالمال، بالثروة، بالجاه والرفعة، بالتقدم علىٰ الآخرين. إنَّ لكلّ من هذه حكمته الكبيرة، إذ لولاها لانهار أساس حياة البشر.

ثمَّ إن القرآن نفسه يذكر هذه الألوان من العلاقة والحب علىٰ أنَّها من دلائل حكمة الله تعالى، من ذلك مثلاً في سورة (الروم)، حيث يشير إلى خلق البشر، والنوم، وأمور أخرىٰ، ثمَّ يردفها بقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. لو كان حبُّ الزوج سيِّئاً، لما ورد ذكره في هذه الآية على أنَّه من آيات الله ومن تدابيره الحكيمة.

فلا شك إذن في أنَّ هذه العلاقة كامنة في طبيعة الناس، ومن الواضح إنَّ هذه العلاقة مقدمة ووسيلة ليبقىٰ سير الدنيا ونظام دورانها محفوظاً، إذ لولا هذه العلاقة، لما استدام تواتر الأجيال، ولما تقدمت حياة البشر وحضارتهم، ولما نشطت حركة العمل والتكسب، بل لما بقي إنسان علىٰ وجه الأرض.

طرق الحل:

هذان تفسيران للنظر إلى الدنيا، أحدهما نظرة الذين يرون الدنيا بلذاتها عالم شرّ وفساد وخراب، والآخر نظرة الذين لا يرون الدنيا مذمومة، بل إنَّ حبَّها هو المذموم.

أمَّا الذين ينظرون إلى الدنيا والوجود كلِّه نظرة سوء ظن، ويرون الحياة والوجود شرَّاً كلَّه وفساداً، دون أن يكون عندهم طريق لنجاة البشر من التعاسة غير البوهيمية والانتحار، فإنَّ حديثهم لأسخف حديث، وإن حظهم لأتعس حظّ، إن مثلهم، كما يقول (ويليام جيمز) مثل الجرذ في المصيدة، عليه أن يئن

(١) سورة الروم: الآية٢١.

ويتوجع. أما الذين قالوا: إن الدنيا ليست مذمومة بذاتها، وإنَّما التعلق بها هو المذموم، فإنهم يقولون أيضاً: ليس الحال أن نشقىٰ ونتعذَّب أبداً، وإنما الطريق إلى سعادة الإنسان وخلاصه من التعاسة هو مكافحة هذه العلائق واقتلاعها من جذورها، وعندئذ يتحرر الإنسان من مخالب الشرّ ويحتضن السعادة بين ذراعيه.

في الرد على هذه الجماعة ينبغي أن نقول: إنَّه، فضلاً عن أنَّ هذه الغرائز والطبائع الفطريَّة الكامنة في النفس غير قابلة للاقتلاع والقمع ــ وهذا ما يؤيده علماء النفس والفلاسفة المحدثون ــ وإنَّ أكثر ما يستطاع هو ترويضها وكبتها ودفعها بعيداً إلى أغوار العقل الباطني، ولكنها سوف تظهر مرَّة أخرىٰ بصورة أخطر عن طريق مجرىٰ آخر، مسببة أمراضاً نفسيَّة وعصبيَّة. أقول، بصرف النظر عن كلِّ هذه، فإنَّ لاقتلاع جذور هذه الغرائز من الضرر أضعافاً مضاعفة، إنَّه كما لو قطعت يداً أو رجلاً أو جدعت أنفاً أو أي عضو من أعضاء الجسم.

إنَّ لكلِّ غريزة أو اتجاه فطري قوَّة في كيان الإنسان، غرزت فيه للقيام بعمل أو بحركة، ليس في خلقة الإنسان عبث.

فما ذريعتنا للقضاء على مركز هذه القوَّة وتدميره؟

منطق القرآن:

يستفاد من القرآن الكريم إنَّ أي تعلّق أو حبّ بالكائنات أمر مذموم، إلاَّ أنَّه لا يقول: إنَّ طريق علاج ذلك هو كبح ذلك وقمعه، فهذا أمر آخر وله طريق آخر للعلاج.

إن ما يذمه القرآن هو التعلُّق، أو الارتباط، أو الولع، أو الرضا بالأمور الماديَّة الدنيويَّة، فيقول: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾[1]. أي صحيح إنَّ الثروة والأولاد من مباهج الحياة، إلاَّ أن الأعمال الصالحة الباقية أفضل عند الله ثواباً، لأنَّها

(١) سورة الكهف: الآية٤٦.

هي هدف الإنسان والمثل الذي يصبو إليه، فالكلام إذن على الغاية، والنموذج المثالي المطلوب.

يصف القرآن أهل الدنيا هكذا: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ﴾(١). الكلام في هذه الآية يتناول مذموميَّة الرضا بالماديات والاكتفاء بها والركون إليها، هذا هو الوصف المذموم لأهل الدنيا.

أو يقول: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٢٩ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾(٢). أي لا تلتفت إلى الذين لا يلتفتون إلى القرآن، ولا يريدون شيئاً غير الدنيا، لأن إدراكهم سطحي قشري. ومرَّة أخرى يكون الحديث هنا عن الذين لا يبغون غير الدنيا، ولا هدف لهم سواها، فلا يتجاوز تفكيرهم مستوىٰ الماديَّات.

أو يقول: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾(٣).

هاهنا الكلام أيضاً لا يتناول الرغبات الطبيعيَّة الصرف، بل يتناول جانباً أدقّ من حيث إضفاء الناس أهميَّة أكبر وجمالاً أحلىٰ علىٰ بعض الشهوات بما لا تستحقه، فانشغل بها الفرد وافتتن حتى حسبها هي المطلوب الأسمىٰ.

أو يقول: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾(٤)، أكلّ هذه الآيات تنقد القناعة والرضا والاكتفاء بالعلائق الدنيوية.

هنالك فرق بين أن يحب المرء المال والأولاد وسائر شؤون الدنيا،

---

(١) سورة يونس: الآية٧.

(٢) سورة النجم: الآية٢٩ـ٣٠.

(٣) سورة آل عمران: الآية١٤.

(٤) سورة التوبة: الآية٣٨.

وأن يكتفي بها ويرتضيها ويجعلها غاية آماله وأقصىٰ ما يستهدفه. عندما تكون نقطة الهدف هي الحيلولة دون حصر البشر وتحديدهم بالعلائق والروابط الماديَّة، لا يكون طريق الوصول إلى ذلك هو كبح العلائق الطبيعيَّة في الإنسان، وقمعها وإخفات صوتها وطاقتها، بل الطريق الأمثل هو تحرير مجموعة أخرىٰ من العلائق، ومنحها حريَّة الحريَّة، وهي تلك المجموعة التي تأتي بعد العلائق الجسديَّة الماديَّة، وهي تستوجب التحريك والإحياء.

وعليه فإنَّ حقيقة الأمر هي أن التعاليم الدينيَّة تعمل علىٰ إيجاد مشاعر أسمى في الإنسان، وهي مشاعر موجودة في فطرة الإنسان وغرائزه. ولما كانت هذه أسمىٰ وأرفع مقاماً، وتستقي من مكانة الإنسان الرفيعة، فإنَّها أحوج إلى الإيقاظ والتحريك والإحياء، إنها مشاعر تتعلق بالمعنويات.

كل علاقة من العلائق عين تنبع من روح الإنسان، وتنبجس ويجري ماؤها. ليس هدف الدين أنْ يطمر العيون الماديَّة، بل هدفه فتح عيون أخرىٰ، عيون المعنويات. أو بعبارة أخرىٰ، ليس الهدف تحديد مجرىٰ العيون الماديَّة وتضييقها إلى أدنىٰ من الحد الذي قدره لها الخالق في بدء الخليقة بحسب حكمته وتقديره، وإنما الهدف هو إطلاق الحريَّة لمجموعة من القوىٰ المعنويَّة التي تتطلب التحرر، وإليك مثلاً توضيحاً للأمر.

هذا رجل له ولد يبعث به إلى المدرسة، فإذا رأىٰ أنَّ ابنه لا همَّ له سوىٰ اللعب والأكل والنوم، حزن وقلق، ووبخه ووسمه باللعوب الأكول، وبصفات مذمومة أخرىٰ، لأنَّه يودّ لو أن ابنه أظهر تعلقاً أكبر بالدرس والاجتهاد والسعي. لا شكَّ أنَّ هذا التعلُّق المطلوب أبطأ ظهوراً في الصبي من علاقته باللعب والأكل، ثمَّ إنَّها تستوجب حبَّ الإثارة والتحريك والتشويق. إنَّ غريزة حبِّ التعلم موجودة في كلِّ البشر، إنما هي في سبات وينبغي إيقاظها.

ولا يعني هذا أنَّ الأب يريد حقاً اقتلاع حبَّ اللعب والأكل من طبيعة ابنه اقتلاعاً نهائيَّاً، بل إنَّه ليشتد قلقه على ابنه إن رآه فقد رغبته في اللعب أو في الطعام، ويحسب ذلك عارضاً من أعراض المرض، فيعرضه علىٰ الطبيب لمعالجته، لأنَّه يعلم أنَّ الطفل

السليم الذي يحب الدرس والمدرسة ينبغي ألَّا يصرفه ذلك عن الرغبة في اللعب والطعام، عليه أن يكون نشيطاً، فيلعب وقت اللعب، ويأكل وقت الأكل، وعليه، عندما يصف الأب ابنه بأنَّه لعوب وأكول، لا يريد أن يقول: إنَّه يشكو من هذا في ابنه، بل من أنَّ ذلك ربَّما يكون قد تجاوز حدوده.

أصل هذا المنطق في نظرة الإسلام إلى الدنيا:

إنَّ اهتمام القرآن بموضوع الدنيا، ومنع حصر العلائق بالدنيا وبالماديَّات، ناشىء من نظرة القرآن الخاصة إلى العالم وإلى الإنسان.

فنظرة القرآن إلى نشأة العالم لا تقتصر على جانبها المادي الدنيوي. فمع القول بعظمة الدنيا بأي درجة كانت، يقول بنشأة أخرىٰ أعظم وأوسع وأرحب، لا تكون نشأة الدنيا بإزائها شيئاً يذكر. ومن حيث نظرته إلى الإنسان يقول: إنَّ الحياة ليست منحصرة بالحياة الدنيا، ففي الآخرة حياة أخرىٰ، فعلىٰ الرغم من أنَّ القرآن يرىٰ أنَّ الإنسان ثمرة شجرة هذه الدنيا. فإن حياته ووجوده يمتدان إلى ما وراء الحياة الدنيا، وعليه فإن هذا الإنسان الذي يحظىٰ بهذا القدر من العناية والأهميَّة، ينبغي ألاَّ يجعل الدنيا وما فيها من الأمور الماديَّة هدفه النهائي، وألا يبيع نفسه للدنيا، يقول الإمام علي عليه السلام: **(ولَبِئْسَ المَتْجَرُ أنْ تَرىٰ الدُّنيا لِنَفسِكَ ثَمناً)**[1].

وعلىٰ ذلك، فإن فصلاً من فصول النظرة إلى العالم والفلسفة القرآنيَّة، أعني فصل التوحيد، كما قلنا منذ البدء، لا يسمح لنا أن ننظر إلى الدنيا والعالم المحسوس نظرة سيئة. وثمة فصل آخر من فصول الفلسفة القرآنية ونظرتها إلى الدنيا، يوجب أن يكون هدف الإنسان وغايته القصوىٰ أرفع من مستوىٰ الدنيا، وماديَّاتها. ذلكم هو فصل المعاد والإنسان.

الأخلاق والحبّ:

وفضلاً عن أن هناك فصلاً آخر في الإسلام يوجب كذلك الإقلال من الاهتمام بالماديَّات، وهو فصل التربية والأخلاق، فإنَّ سائر المدارس التربويَّة

---

(١) عيون الحكم والمواعظ، (للواسطي) ص٤٠٤.

تقول أيضاً: إنَّ التربية الاجتماعيَّة، ولغرض إعداد البشر لحياة اجتماعيَّة، ينبغي العمل على أن تكون للأفراد أهداف معنويَّة يتوجهون إليها بأكثر مما يتوجهون نحو الماديَّات، إذ إنَّ نار الحرص والطمع إذا اشتد لهيبها فهي فضلاً عن كونها لا تستطيع أن تكون سبباً في العمران الاجتماعي، فإنَّها، علىٰ العكس من ذلك تسبب الفساد الاجتماعي وخرابه.

ومن حيث بلوغ السعادة، على الفرد ألا يكون مفرطاً، كما هي حال بعض الفلاسفة فيقول: إنَّ السعادة والهناء في الزهد في كلِّ شيء وتركه، بالرغم من أنَّ طبيعة الاستغناء وعدم الاهتمام واحدة من الشروط الأولىٰ للسعادة.

هنا ترانا بحاجة إلى توضيح آخر، لعل الذي ذكرناه عن الحيلولة دون حصر العلائق البشريَّة بالماديات، يحمل بعض الناس على الظن الواهم بأنَّ علينا أن نحب الله وأن نحب الدنيا، أن نجعل المادة هي المطلوب الأكمل وكذلك المعنىٰ، وهذا ضرب من الشرك، كلاَّ، ليس هذا هو المقصود، المقصود هو أنَّ الإنسان يملك عدداً من الميول والنزعات الطبيعيَّة نحو بعض الأشياء، وهي ما أوجده الله بحكمته في الإنسان قاطبة بما فيهم الأنبياء والأولياء الذين كانوا يشكرون الله ويحمدونه عليها، وهي ما لا يمكن إزالتها، وحتىٰ لو أمكن أن تزال، فليس ذلك من صلاح البشر.

إنَّ للإنسان تطلعاً آخر وراء هذه الميول والعواطف، إنَّه يتطلع إلى الكمال وإلى المثال، غير أنَّ الدنيا والماديَّات ينبغي ألاَّ تظهر بصورة المثال والكمال المطلوب. فالحب المذموم هو هذا الحب، إنَّ الميول والعواطف إن هي إلاَّ لون من ألوان الاستعداد في البشر، وهي له بمنزلة وسائل للعيش. أمَّا الاستعداد لبلوغ الكمال المطلوب فهو استعداد خاص ينبع من العمق الإنساني وجوهره ويختص بالإنسان. لم يأت الرسل لإزالة الميول والعواطف ولردمَّ منابعها، بل جاؤوا ليزيلوا عن الدنيا والماديَّات صورة الكمال المطلوب، وليظهروا الله والآخرة في صورة الكمال المطلوب.

يريد الأنبياء أن يحولوا دون الدنيا والماديَّات، والخروج من مكانها الطبيعي، أي منع هذه الميول والعواطف ـ وهي نوع من رابط طبيعي بين الإنسان والأشياء ـ من أن تغير مكانها لتنتقل إلى ذلك المكان المقدس،

القلب، مركز وجود الإنسان وكيانه، وموضع انجذابه نحو اللامتناهي، بحيث تمنعه من التحليق نحو الكمال اللامتناهي.

إن قول القرآن الكريم: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ﴾[1] ليوحي إلى أنَّ المرء إمَّا أن يتعلق بالله، أو بغير الله من زوج وبنين ومال وغير ذلك، إنَّ على الناس أن يكون لهم هدف أعلىٰ واحد. إن الهدفين اللذين لا يمكن الجمع بينهما هما الله والماديَّات الدنيويَّة، وإلاَّ فإنَّ التعلق الصرف بعدد من الأمور في وقت واحد أمر متيسر وواقع.

(١) سورة الأحزاب: الآية٤.

الفهرس

كتاب
الإسلام ومتطلبات العصر

كتاب
الكون والتوحيد في المنظار الإلهي

كتاب
الولاء والولاية

العالم في المنظور الإلهي والمادي

نظرة الدين إلى الدنيا



إن الإبداع يعني التجديد، وابتكار خطط جديدة في الحياة, وهذا شيء يفتقر إليه الحيوان لأنه يعرف فقط تلك الغريزة المودعة فيه, أما الإنسان فقد أودعت فيه قدرة عجيبة على التجديد والإبداع, وسلبت منه تلك الغريزة التي تحمل المواصفات الحيوانية, وكأنه قد أوحي له أنه لا يستطيع الحياة إلا في ظل قوة العقل والإبداع. ومن الطبيعي أن للإنسان وحياً . واقصد بذلك نزول الوحي على بعض أفراد نوع الإنسان وهم الإنبياء ليسعفهم في القضايا التي يعجز الحِسّ والعقلُ عن علاجها، فيأتي الوحي ليقود الإنسان ويوجهه، علماً أن هذا الإنسان لم يسلب قوة الإبداع التي تؤدي دورها في المجالات التي تتمكن فيها، وهنا يتعطل دور الوحي، أعني عندما تمارس قوة الإبداع عملها لا يتدخل الوحي أبداً.

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية فواز
هاتف: ١٢٤٦٩١ / ٧٠ - ٢٧٥٦٧٨ /٠١